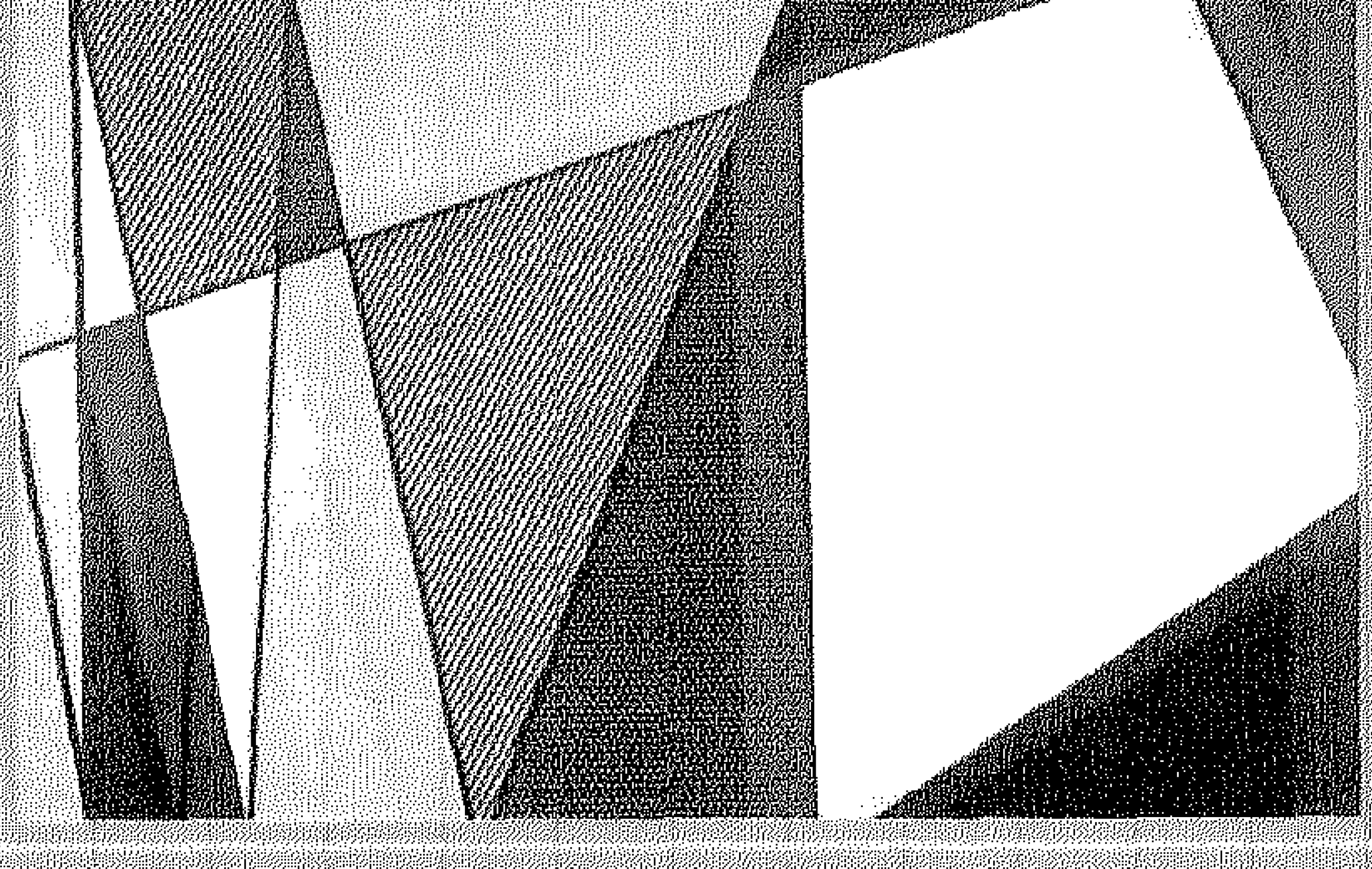
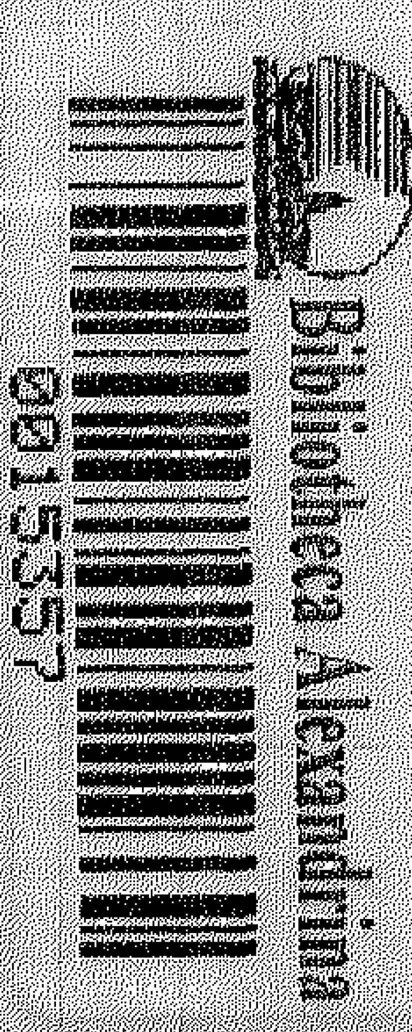
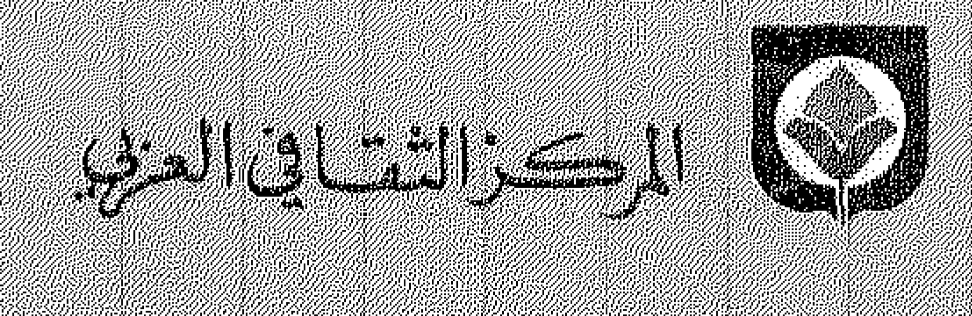
علي حرب

الماهية والعلاقة
نحو منطق تحويلي









الماهية والعلاقة
نحو منطق تحويلي

* الماهية والعلاقة: نحو منطق تحويلي
* تأليف: علي حرب
* الطبعة الأولى، 1998

* الناشر: المركز الثقافي العربي

العنوان:
□ الدار البيضاء/ ● 42 الشارع الملكي (الأحباس) * فاكس /305726/ * هاتف/ 303339 - 307651/.
● 28 شارع 2 مارس * هاتف /271753 - 276838/ * ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

□ بيروت/ الحمراء ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ الطابق الثالث.
* ص.ب/ 113-5158/ * هاتف/ 352826 - 343701/ * فاكس/ 00961-1-343701/.

علي حرب

الماهية والعلاقة

نحو منطق تحويلي

المركز الثقافي العربي

مقدمة

المنطق والمفهوم

يجري الكلام في هذا الكتاب، بأكثر مقالاته، على منطق الممارسة الفكرية. وكلمة «ممارسة» تُستخدم هنا بصورة مقصودة. ذلك أن الذين يتعاطون الشأن الفكري، قد اعتادوا على وضع الفكر مقابل الممارسة، في حين أن النشاط الفكري، هو ضرب من ضروب الممارسة. إنه خبرة وجودية بالمعنى الأصيل للكلمة، أي هو مراس ذاتي وصناعة للحقيقة بقدر ما هو تجربة حيّة تُصاغ بلغة مفهومية.

والتعامل مع الفكر على هذا النحو، يصدر عن منطق آخر، يتجاوز منطق الهوية والمطابقة ويتحرر من لغة الكليات والمتعاليات، بقدر ما ينفتح على كثافة التجربة واشتعالات الحدس وألاعيب الدلالة. إنه منطق يقترب من الحافة ويقع على المفارقة أو يولّد المغايرة، بقدر ما ينطق بلغة المحايثة والكثرة أو التحول والطفرة أو الحدث والفرادة..

من هنا فإن ما تناولته ومارسته في هذا الكتاب، هو «نقد للمنطق» الصوري، يشكل في الوقت نفسه تمرساً بمنطق جديد ومختلف، لا يهتم بقوانين الفكر ومعايير الصدق، بقدر ما هو انخراط في ممارسات فكرية تحاول قراءة ما يجري على مستوى الفكر، وما تغدو به الفكرةُ نفسها حدثاً بالذات. وكما أن التفكير هو محاولة لفهم ما يحدث على أرض الواقع، فإن المنطق هو محاولة فهم ما يحدث على مستوى الفكر. وهذا ما يجعل المنطق بمثابة سعي لفهم المفهوم نفسه، من حيث علاقته بما يحاول فهمه، والأحرى القول إنه سعي لفهم ما لا يُفهم في المفهوم نفسه، من معانيه الملتبسة أو ظلاله المعتمة أو بطانته اللامعقولة. وتلك هي المفارقة: فالمفهوم يستمد فاعليته وقدرته على الصمود من كثافته لا من وضوحه وشفافيته، من صلته بما لا يُفهم مما يحدث

أو يقع، لا من صفاته، القَبْلية والمحضة، السابقة على التجربة أو العارية من كل أثر للحس والمعايشة.

بهذا المعنى يصبح المنطق قراءة أحداث أو تفكيك لغات وشيفرات، أكثر مما هو كلام مجرد على أنواع الحمل وأشكال القياس أو أنظمة البرهان. بكلام آخر: لا يعود المنطق مجرد استخراج للمبادىء الثابتة والقوانين الكلية التي يخضع لها النشاط الفكري والمعرفي، بل قراءة الحدث الفكري نفسه، بالتعامل مع الأفكار والمفاهيم كأحداث مولدة للحقائق، أو كأشياء لها كينونتها ووقائعيتها. لذا فالمفهوم فيما هو يكوّن موضوعه، يتحول إلى كائن يمارس فاعليته وحضوره، عبر النص الذي هو جسده وخارطته.

وهنا يتبدّى الفرق بين المفهوم وبين المبدأ والقانون. فالمبدأ يستبعد الكائن بقدر ما يحاول تفسيره بما يسبق وجوده. والقانون، بما هو قاعدة كلية؛ يقوض الشيء بقدر ما يعمل على تصنيفه في نوع أو جنس أو على إدراجه في فئة أو خانة. أما المفهوم فهو قول الشيء أو الحدث بلغة الفرادة غير القابلة للتكرار والتعميم. ولذا فإن المفهوم، فيما هو يفتح أفقه ويكوّن موضوعه أو يشتغل في حقله وعلى صعيده، إنما يعيد خلق الشيء، بإخراجه مخرجاً جديداً، هو اشتقاق إمكان جديد يجعل الشيء، بعد تحوله إلى مفهوم، يبرز بوجه جديد أو يجري على مستوى مختلف أو يتكشف عن بُعد غير مشهود أو مألوف.

والمفهوم بصفته كذلك، لا يحتاج إلى تطبيق صحيح أو إلى استعمال مشروع، بقدر ما يحتاج إلى قراءة مبتكرة تشتغل عليه، من أجل تصريفه وإعادة إنتاجه، على نحو يُسفر عن ابتكار إمكانية جديدة للتفكير أو للعمل. بهذا المعنى لا يمارَس التفكير على سبيل المطابقة بين الذوات والصفات أو بين الموضوعات والمحمولات، وإنما يتعلق الأمر بتكوينات متبادلة بين المفاهيم والأشياء، تغتني بها المفاهيم، بقدر ما تتغير العلاقة بالأشياء، وذلك عبر عمليات لا تتوقف من الصرف والتحويل والتوليد، تخضع لها العلامات والكلمات، بقدر ما تخضع لها المعاني والدلالات.

هذا المنطق الجديد أوثر تسميته «المنطق التحويلي». ولا مراء أن لفظة «التحويل» ترد في خطابات الفلاسفة والمناطقة المنخرطين في نقد منطق الهوية والمطابقة أو المصداقية. وفضلاً عن ذلك فإن التحويل هو مفهوم من مفاهيم

النحو التوليدي لدى تشومسكي، بل هو الوجه الآخر لمفهوم التوليد، كما جرى التعاطي مع هذا المفهوم من قبل بعض الألسنيين.

ومع ذلك فإن عبارة «المنطق التحويلي» هي عبارة مستحدثة ومقولة جديدة. والجدة لا تنحصر في مجرد الاسم. ذلك أن التحويل ليس مجرد عمليات حسابية أو قواعد رياضية، تتيح لنا أن نفسر كيف يكون ممكناً توليد ما لا يتناهى من النماذج والصيغ أو التراكيب مما يتناهى من العناصر والوسائل أو القواعد، كما نجد عند الرياضيين والنحاة التوليديين. إن للتحويل مضامينه المفهومية، إذ هو مفعول من مفاعيل اللغة، بقدر ما هو فعل من أفاعيل الفهم. إنه ليس مجرد إجراء فطري، حسابي عقلاني، يكمن في أساس اللغة أو العقل، كما يتوهمه أو يستعمله تشومسكي والتحويليون السائرون على نهجه، وإنما هو خبرة بالوجود واندراج في العالم أو علاقة مع الواقع، بقدر ما هو علاقة باللغة وصناعة للذات أو إنتاج للحقيقة. وكل ذلك يحوّل المفهوم من كونه قاعدة أو قضية أو حتى ماهية، لكي يجري التعامل معه كشكل علائقي، والأحرى القول كجهاز مركب من العلاقات المتشابكة والملتبسة بين الرغبة والذائقة والمعرفة واللغة والسلطة.

من هنا يتغذى المفهوم مما يحاول أن يفهمه، أي مما هو غير مفهوم، أو مما ينبغي تصييره قابلاً للفهم، وذلك بالانفتاح المستمر للفكر على أحدية الذات وفرادة اللغة، أو على كثافة التجربة وطيات الحس، أو على كيمياء المخيلة وتقلّبات المعنى، أو على سيلان الأفكار وسديم الأشياء. ولأن المفهوم هو كذلك، لا يمكن إلا أن يكون ذا مفعول تحويلي. والتحويل مزدوج بل مركب، بمعنى أنه تحويل للموضوع بقدر ما هو تكوين للمفهوم، أو تحويل للواقع بقدر ما هو توليد للغة. وهكذا كل ما يمرّ في شبكات اللغة وتراكيب الفهم يخضع لا محالة للتبدل والتحول.

هذه هي الإمكانية التي يتيحها المنطق التحويلي: إنه يتعامل مع «التحويل» كمفهوم جديد أو بفهم جديد، بقدر ما يحول النظرة إلى المفهوم عامة، بجعله ذا قوام تحويلي. من هنا لا يتعلق الأمر، مع المنطق التحويلي، بمفهوم جديد يجري تداوله، بل بمفهوم تتغير معه العلاقة بالمفهوم ذاته، عبر تغيير مفهوم التحويل بالذات.

هذا التغير الذي يُحْدِثه المنطق التحويلي على مستوى الفكر، هو ما

يحاول تبيانه هذا الكتاب، الذي لم يجرِ تأليفه بعقل صوري ومنطق استدلالي، بل جرى جمعه[1] بوصفه شبكة متواصلة من القراءات أو الممارسات والخبرات، لا تنفك تتوالد وتتجدّد بقدر ما تختلف وتتحول. ولا خفاء بأن هذه المحاولة، في المنطق التحويلي، تستند إلى الأعمال الفكرية لدى المحدثين والمعاصرين، ممن عملوا على تشكيل آفاق جديدة للمنطق، كل بحسب منطقه وعلى طريقته، سواء عبر تفكيك النصوص الفلسفية أو عبر نقد الخطابات المنطقية.

ومسوغ المنطق التحويلي أنه يتيح فهم المآزق في غير فرع معرفي، سواء في المنطق التقليدي أو في النحو التوليدي، أو في ميادين الفكر وساحاته، خصوصاً في العالم العربي، حيث المتعارضات التي انشغل بها المفكرون، منذ عصر النهضة، كثنائية التراث والحداثة، أو الأصالة والمعاصرة، أو الدين والعلمانية، أو الليبرالية والاشتراكية، أو الخصوصية والعالمية، تكاد تخنق القدرة على ممارسة التفكير بصورة خلاّقة. من جهة أخرى، إن المنطق التحويلي، يستجيب لما حدث ولا ينفك يحدث، من الانفجارات والتحولات في الأفكار والفلسفات أو في العلوم والتقنيات، في غفلة من الفكر التقليدي أو في ممانعة من العقل الإيديولوجي. وكل ذلك يحدث على نحو تتغير معه جغرافية العقل وعلاقات القوة، أو خارطة المفاهيم ومنظومات التواصل. مختصر القول: ثمة تغير في الممارسات الفكرية يستدعي تغيير الآلة المنطقية، والأحرى القول تغيير النظرة إلى المنطق بوصفه معايير مجردة تُفرض على الفكر، أو مجرد تقنية استدلالية يخضع لها العقل، للتعامل معه بوصفه لغة مفهومية للتجارب الفكرية المُعاشة وللخبرات الوجودية المحايثة. بهذا المعنى

---

(1) أشير إلى أنني استخدمتُ عبارة «المنطق التحويلي» من غير تقصُّد أو تَعَمُّل، في معظم مقالات هذا الكتاب، التي سبق نشرها في صحف ومجلات لبنانية وعربية في أوقات متفرقة، خلال السنوات الثلاث الفائتة. ولكني بعد أن عمدت إلى جمعها واستعادتها، بشيء من التأمل والتفكّر، وجدتُ نفسي أقرأها من خلال مفهوم «التحويل»، الأمر الذي جعلني، أتحدث بالتفصيل، وبقدر من عمل المَفْهَمَة، عن المنطق التحويلي، بوصفه المنطق الضمني والمحايث لممارساتي الفكرية. هذا ما يتجلى بشكل خاص، في المقالات الثلاث الأولى من القسم الأول، وفي المقالة المخصّصة لنقد تشومسكي، فضلاً عن المقدمة والخاتمة. هل المنطق التحويلي هو منطق الممارسة الفكرية عامة؟ هذه هي فعلاً الأطروحة التي أحاول تسويغها والدفاع عنها في هذا الكتاب.

يتحقق التجديد والابتكار في مجال المنطق، في أتون التجارب وعلى أرض الممارسة، وفي ضوء ما ينخرط فيه الواحد، في وجوده المحسوس والمعاش، من الهموم والحاجات، أو من القضايا والمشكلات، أو من الصراعات والرهانات، وعلى نحو يتيح لمن يفكر أن يفهم ما يحدث، بتحويل أفكاره إلى مفاهيم تمتلك حَدَثِيَّتِها، بقدر ما يتيح للمنطقي أن يعقل ما يُفهم بتحويل مفاهيمه إلى مقولات تمتلك كينونتها.

القسم الأول

منطق التحويل



ـ 1 ـ

المنطق وتحولاته

آلة العلوم

لا جدال في أن المنطق قد تغير عبر تاريخه الطويل، الممتد من زمن التأسيس اليوناني حتى العصر الحالي، زمن الطفرات المعرفية والانفجارات الفكرية التي جرى معها تصديع الأسس وكسر القوالب أو خرق المعايير والأسوار. فمنذ أرسطو حتى راسل، مرّ المنطق بأطوار مختلفة وشهد تحولات كثيرة، تغيرت معها الأسماء والمضامين، بقدر ما تغيَّرت الشواغل والمشكلات أو التقنيات والمعالجات.

مع البداية اليونانية تأسَّس علم المنطق على يد أرسطو المعلّم الأول. ولأن هذا العلم يتعلق بقوانين الفكر ومعايير الصدق، فقد أريدَ له أن يكون «آلة» لسائر العلوم في بحثها عن الحقيقة، على ما سمّاه أرسطو باسمه الأول. ولا شك أن المنطق لم يولد نتيجة التأمل الصرف في أحكام الفكر المحض، بل كان ثمرة لازدهار الفكر الذي شهدته أثينا منذ بداية التفلسف، مع الفلاسفة الذين نبغوا قبل سقراط وخاصة في عهد سقراط والسوفسطائيين، وبصورة أخص مع أفلاطون مؤسس الأكاديمية.

هذا العلم الذي اتخذ فيما بعد اسم «المنطق الصوري» أو التقليدي، قد هيمن على العقول الحديثة، ما جعل الفيلسوف كنط يقول، بنوع من المبالغة، إن علم المنطق لم يتقدم خطوة واحدة، بعد أرسطو، لأنه ولد معه بصورة محكمة ومكتملة. والأحرى القول إن الإبداع الفكري قد تراجع بعدما تحول الفكر إلى تعليم منطقي، أو إلى سلطة معرفية، أي إلى معايير نهائية أو نماذج كاملة للتفكير.

في العصر الإسلامي توزعت الجهود المنطقية في غير اتجاه: الأول هو العمل على ترجمة المنطق وأقلمته على يد المشائين، وعلى رأسهم المعلم

الثاني أبو نصر الفارابي، الأمر الذي حوّل المنطق اليوناني إلى آلة للفكر الإسلامي. ثم توالت محاولات الشرح والتلخيص أو الإتقان والتهذيب للآلة المنطقية، خصوصاً مع المتأخرين من المناطقة. هنا أيضاً تراجع الإبداع الفكري والإنتاج المعرفي، بقدر ما جرى شحذ الآلة المنطقية أو تحويلها إلى مجرد مماحكات نظرية أو إلى محض ألاعيب صُوَرية.

من جهته حاول ابن سينا العمل لتأسيس منطق مستقل عن منطق المشائين سمّاه «منطق المشرقيين». ولكن من يقرأ هذا المنطق لا يجد سوى تنويع على المنطق الصوري هو بلا شك إغناء له أو توسيع وتطوير. هناك اتجاه ثالث مثّله الذين تعاملوا مع منطق أرسطو تعاملاً نقدياً، سواء لدى النحاة الذين تحدثوا عن العلاقة بين المنطق والنحو، لكي يشككوا بالطابع الكلي للمنطق ويؤكدوا على طابعه الخاص كما نجد لدى السيرافي[1]؛ أو لدى علماء الكلام الذين شككوا بجدوى المنطق لكي يؤكدوا على عجز الكليات الذهنية المطلقة عن إفادة معرفةٍ بالموجودات المتعيّنة والمتشخصة، كما يتجلى ذلك بشكل خاص لدى ابن القيِّم الجوزية وابن تيمية وسواهما من أعلام السلفية. ولعله لا ينبغي أن ننسى إشارات تختص بمنطق العلاقات لدى بعض المتأخرين من المناطقة، الذين يتجاوزون منطق الحدود والرسوم، لكي يتكلموا على شيء سمّوه «المتعلقات» بالموضوع أو بالمحمول[2].

في العصر الوسيط جرى توظيف الترسانة المنطقية في تأسيس المجامع اللاهوتية، كما تمثل ذلك لدى توما الإكويني بشكل خاص. بعد ذلك تحول المنطق إلى تمارين مدرسية أو إلى مماحكات عقيمة، بحسب ما بدا ذلك لديكارت الذي افتتح الحداثة الفكرية بالخروج من فضاء الفكر المدرسي وكسر قوالبه المتحجرة. حتى منطق باكون الاختباري المسمى «الأورغانون الجديد»، لا يعد تجديداً في المنطق، بقدر ما هو منطق أرسطو بصورة مقلوبة[3].

(1) على ما يظهر ذلك من المناظرة المشهورة بين اللغوي أبو سعيد السيرافي والمنطقي متى بن يونس؛ مع الإشارة إلى أن نص المناظرة وَرَدَ بكامله في كتاب «المقابسات» لأبي حيان التوحيدي.

(2) هذا ما يوضحه عادل فاخوري في كتابه، منطق العرب، دار الطليعة، ص 100.

(3) هذا ما يذهب إليه روبير بلانشيه في كتابه، المنطق وتاريخه، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، المصدر السابق، ص 236.

المنطق والجبر

مع بداية العصور الحديثة تحدث تغيرات في المنطق على غير خط وفي غير اتجاه: مع مناطقة بور روِيّال يتحول المنطق إلى «فن للتفكير» ذي غرض تعليمي. أما ديكارت فقد حوّل المنطق إلى «منهج» لاستخدام العقل بصورة فعالة، بعد أن تبين له عقم الأقيسة المنطقية. ولكن مع كنط ثمة عودة إلى أرسطو لتوسيع المقولات عبر لوحة الأحكام، وذلك بفتح المنطق على الحقل المتعالي والإمكان القَبْلي. مع هيغل يصبح المنطق «نسق العلم»، بقدر ما ينفتح على الجدل الذي يغدو بُعداً من أبعاد الفكر. مع هوسرل يبلغ المنطق المتعالي ذروته، إذ يصبح علماً بالماهيات المحضة والأنا المتعالي، عبر منهج الإحالة والتصفية. هنا المنطق هو مَفْهَمة بقدر ما هو شَكْلَنَة، أي تحويل الموضوعات والأشياء إلى مفهومات، بقدر ما هو سعي إلى إفراغ المفهومات إلى أنساق صارمة ومُحكمة.

ثمة خط آخر مثّله الفلاسفة الرياضيون والتحليليون، بدأ مع ليبنتز الذي تعاطى مع المنطق كما لو أنه «حساب عقلاني». وهذا ما جعله رائداً للمنطق الحديث الذي سوف يصبح مع فريجه وراسل منطقاً رياضياً يُكتب بلغة رمزية أكثر مما يُكتب بلغة مفهومية. بالطبع هناك أكثر من محطة بين ليبنتز وفريجه، يمثلها مناطقة أبرزهم جورج بوول وأوغست دي مورغان وشارل بيرس، خصوصاً هذا الأخير الذي يعدّ رائداً للمنطق الرياضي بإنشائه منطق العلاقات[1].

في أي حال هذا هو أهم تطور عرفه المنطق منذ أرسطو: تحوله إلى جبر خالص أو إلى علم للمنظومات الشكلانية المحضة. وقد تم على حساب المفهوم. وهذه خاصية المنطق الحديث والمعاصر: التخلي عن اللغة الطبيعيّة، المفهومية، نحو اللغة الجَبْرية والحسابية. وهكذا سواء تعلق الأمر بجَبْر المنطق أو بالمنطق الرياضي، نحن إزاء منطق يقوض مفهوميته بقدر ما يتقن آليته أو يحقّق شكلانيته، على العكس مما نجد لدى الفلاسفة حيث المنطق هو مفهوميته بالذات.

(1) راجع بصدد التطورات التي شهدها المنطق بين ديكارت وراسل، المنطق وتاريخه، المصدر نفسه.

ومع ذلك، كل هذه التحولات التي شهدها المنطق، منذ أرسطو حتى راسل أوكواين، تندرج ضمن المنطق الصوري أو الشكلاني ذي الأساس الأرسطوطاليسي. فسواء تعلق الأمر بالمنطق الكلاسيكي أو الحديث، بالمنطق الإشراقي أو المتعالي، بالمنطق الرياضي أو الرمزي، لم تتغير البداهات التي يتأسس عليها خطاب الحقيقة لدى المناطقة.

نحن هنا إزاء نفس النمط من التفكير، القائم على منطق الحمل والهوية أو الصدق والمطابقة أو اللزوم والتماسك. لا نجد هنا نقداً للمنطق أحدث انقلاباً في المفاهيم والإشكاليات، على غرار ما حصل في الفلسفة واللغة أو في الشعر والرسم أو في الأناسة وعلم النفس أو في الفيزياء وسائر علوم الطبيعة. إن أكثر فروع المعرفة قد شهدت ثورات منهجية وطفرات معرفية تغيرت معها الثوابت وتهاوت البداهات إلا المنطق، فقد بقي هو هو من حيث بداهاته ومعاييره، وإن اختلفت المضامين. ذلك أنه سواء تعلق الأمر، بأرسطو أو بابن سينا، بليبنتز أو بكنط، بفريجه أو بكواين، فالمطلوب واحد: معرفة قانون الصدق أو معيار الصحة أو قواعد الاتساق والتماسك.

نقد المنطق

لا يعني ذلك أن خطاب النقد كان منعدماً في ميدان المنطق، سواء جرى هذا النقد بصورة مضمرة أو معلنة. فعلى هامش أهل الهوية والمطابقة، أو على الضد من طلاب المصداقية الموضوعية والشكلانية المحضة، كانت تتشكل سلالةٌ أخرى من الفلاسفة والمفكرين، حاولوا دوماً كسر أسوار المنطق الصوري، بخرق مبدأ الهوية أو انتهاك معيار المصداقية أو الخروج على إرادة الشكلنة. هذا ما نجده منذ القدم لدى هيراقليط الذي لم يَرَ من الوجود سوى صيرورته. وهذا ما نجده أيضاً وخاصة لدى ابن عربي الذي عرّف الحقّ بأضداده، والشيء باختلاف صوره وتكثّر نِسَبِه[1]. وبالإجمال إن أهل التصوف لم يلتزموا بمعايير المنطق الصوري، في ممارساتهم الفكرية، بقدر ما انخرطوا في تجارب وجودية معاشة، من سماتها القلق والوَجْد والتوتر. ومن المفارقات أن السلفية، عدوة الصوفية، التقت معها على نقد المنطق، ولكن من منطلقات مغايرة يتداخل فيها التناول العقلي مع إرادة الدفاع عن الأصول وحراسة العقائد

(1) كما تنبىء أقواله في مختلف كتاباته وخصوصاً في كتابه «فصوص الحكم».

من خطر المناطقة الذين اتهموا بالزندقة، كما نجد بشكل خاص لدى ابن تيمية[1] الذي يُعد أهم وأبرز وأخطر ناقد للمنطق الصوري والتقليدي، بين أرسطو ومفكري ما بعد الحداثة.

على أن الانقلاب على المنطق الصوري، قديمه وحديثه، يبدأ مع نيتشه الذي هو أول من حاول تفكيك مؤسسة الحقيقة وضرب مفهوم المطابقة، بقراءته للخطابات الفلسفية والماورائية، كشبكات من المجاز والاستعارة، أو كألاعيب من القوة والرغبة، أو كشيفرات من الأعراض والعلامات، أو كأفخاخ من فجوات النصوص وخِدع الكتابات[2].

وهذا ما قام به بشكل خاص المفكرون المعاصرون كجيل دولوز وميشال فوكو وجاك دريدا وريتشارد رورتي وجياني ڤاتيمو وسواهم من نُقاد الحداثة.

فجيل دولوز سعى من خلال منطقه بوجهيه، منطق المعنى ومنطق الحس[3]، إلى التحرر من منطق الهوية والمطابقة والاستدلال، القائم على فرض قواعد مجردة أو تصورات متعالية على الأحداث والتجارب، لكي يتعامل مع الممارسة الفلسفية بوصفها عملية خلق المفاهيم على صُعُدها المحايثة، وَسْط ما لا ينفك يحدث ويتشكل من الكثرات والفرادات أو ما ينبني ويتحول من القوى والسيرورات.

أما ميشال فوكو، فإنه بتحليلاته الحفرية[4] للممارسات الخطابية، قد تعدى منطق الحدود والقضايا نحو منطقة للفكر مستبعدة من التفكير تتشكل من

(1) على ما يبيّن ذلك أبو يعرب المرزوقي في كتابه، إصلاح العقل في الفلسفة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية 1994؛ ويشكل هذا الكتاب محاولة من أبرز المحاولات الفكرية المعاصرة، في نقد الفلسفة والمنطق، من خلال الاشتغال على مفهوم «الكلي» وتحليله من منطلق إسماني: راجع أدناه نقدي لنقد المرزوقي.

(2) راجع مقالة جان ـ ميشال راي، الأصوليات النيتشوية، تاريخ الفلسفة (بإشراف فرنسوا شاتليه)، منشورات هاشيت، الجزء السادس، باريس، 1973؛ وهذه المقالة هي من أفضل القراءات والعروض لفلسفة نيتشه.

(3) «منطق المعنى» (Logique du Sens) و «منطق الحس» (Logique de la sensation) هما كتابان لجيل دولوز.

(4) وكما يتجلى ذلك بشكل خاص في كتابه، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، 1987.

المنطوقات التي تتيح للمنطق أن يشتغل وللقضايا أن تلتئم. وأما جاك دريدا، فإنه بطريقته التفكيكية[1]، قد خلخل البداهات التي يتأسس عليها خطاب المنطق كالذات والحضور والتمثل والتعالي ومركزية الأنا أو العقل. من جهته حاول ريتشارد رورتي، بذرائعيته[2]، ضرب مفهوم الماهية للكلام على الأشياء بوصفها شبكات لا تتناهى من الروابط والعلاقات. أما جياني ڤاتيمو فقد حاول، بقراءته التأويلية لهيدغر، إحلال منطق التأويل محل منطق التأسيس، وذلك بتعامله مع اللغة كوسيط انطولوجي[3] لا يمكن رفعه أو استبعاده.

قبل ذلك كان هيدغر أول من قام بين المحدثين بنقد مباشر وصريح للمنطق من وجهة انطولوجية، إذ رأى أنه لا يفيد معرفة بماهية الفكر بقدر ما يعجز عن الجواب على مسألة الكائن. بل إن صاحب «الوجود والزمان» قد ذهب إلى أبعد من ذلك في تشكيكه بأهمية المنطق وجدواه: ففي كتابه، مقدمة إلى الماورائيات[4]، يعتبر أن المنطق شكّل عند ظهوره علامة على أفول الفكر الفلسفي، بمعنى أنه تشكل عندما بلغت الفلسفة اليونانية نهايتها، بعد تحويلها إلى شأن تنظيمي أو إلى تعليم مدرسي كانت ثمرته إحلال المقولات محل الموجودات.

مع هذه السلالة من المفكرين، قدماء ومحدثين، نقف على منطق مغاير، هو منطق الاختلاف والمغايرة، أو الحس والكثرة، أو التحول والطفرة، أو الحدث والمحايثة، أو النِسبة والعلاقة، وذلك على اختلاف الطرق والمناهج، أو على كثرة المناحي والمقاربات، أو على تحول البنيات والتشكلات. من هنا يصعب الحديث عن منطق واحد، فالأحرى أن نتحدث عن أكثر من منطق، وذلك بتعدد النماذج والمعايير، أو باختلاف الخطابات والممارسات.

---

(1) راجع في هذا الصدد كتاب جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، (بالفرنسية)، منشورات سوي، 1973.

(2) راجع كتاب ريتشارد رورتي، الأمل بدلاً من المعرفة، مقدمة إلى الذرائعية، (بالفرنسية)، منشورات ألبان ميشال، باريس 1995.

(3) راجع كتاب جياني ڤاتيمو، خُلقيات التأويل، (بالفرنسية)، منشورات لا دي كوڤرت، 1993.

(4) مارتن هيدغر، مقدمة إلى الماورائيات (بالفرنسية)، غاليمار، 1967.

التكوثر والتحول

بعد هذا العرض الخاطف لأعلام من الفكر الغربي، تحضرني أسماء لمؤلفين عرب لهم صلة بالمنطق ونقده أو بالفكر وتحولاته. وسوف أتوقف بشكل نقدي، ومن وجهة نظر المنطق التحويلي، عند ثلاثة أعمال فكرية، على جانب كبر من الأهمية، هي لطه عبد الرحمن وعبد الله العروي وأبو يعرب المرزوقي.

على أني أشير بدايةً إلى أدونيس الذي، وإنْ كان لا يشتغل بالمنطق الصرف، فإنّ ممارساته الشعرية والفكرية، هي سعي متواصل لتجاوز منطق الوحدة والتجانس والثبات، نحو منطق التعدد والتنوع والتحول، كما يبدو ذلك بشكل خاص في كتابه: الثابت والمتحول.

أما طه عبد الرحمن، فله كتاب جديد، هو محاولة في المنطق بعنوان هو، اللسان والميزان[1] أو التكوثر العقلي. وهذا الكتاب هو الجزء الثاني من مشروعه الفكري على طريق الإبداع الفلسفي العربي، والمسمّى «فقه الفلسفة». ولكن مأزق المشروع عند طه عبد الرحمن يكمن في أصوليته التي تجعله يُخرِج الجديد مخرج القديم، كما يشير إلى ذلك عنوان الكتاب الذي نحن بصدده، أو بردّ الحديث من الإنجازات إلى أصل قديم، كما فعل في الجزء الأول من مشروعه المتعلق بالترجمة، وذلك حيث عمد إلى تعريب الكوجيطو الديكارتي بإحلال صيغة «أنظر تجد»، محل الصيغة المعروفة: أنا أفكر إذن أنا موجود. وهذه ثمرة أصوليته الثقافية والعقائدية: تقويض الإبداع ومحو أثر كل جديد ومبتكر[2].

ومع ذلك لا سبيل إلى اختزال كتاب «اللسان والميزان» على هذا الوجه من السلب والنفي. نحن إزاء عمل فكري يشكل ترسانة منطقية تتجسد في هذه القدرة العجيبة، لدى طه عبد الرحمن، على اشتقاق المفردات وتوليد المصطلحات، بصورة لا تنفك تتكاثر الأمر الذي يحيل كتابه إلى مكوثرة[3] عقلية، إذا جاز القول.

(1) صدر عن المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 1998.

(2) راجع نقدي له أدناه، طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي.

(3) أشير إلى أن مصطلح «المكوثرة» قد استخدم في المجال البيولوجي لوصف الجُزَيئات الهائلة من حيث كثرة وكثافة العناصر الداخلة في تركيبها.

أياً يكن، إن طه عبد الرحمن يبدي هنا بعض المرونة والانفتاح إزاء الثقافة الغربية قياساً على الجزء الأول من مشروعه. فبينما عمل هناك جاهداً على تأصيل الترجمة، لغةً ومعرفةً وعقيدةً، لكي تتطابق مع المجال التداولي العربي، نراه هنا، يعترف بأن لا ضير من الإفادة، معرفياً مما نجده لدى المتأخرين، ويقصد بهم الغربيين، وكأنه يريد الانفتاح على الغير، ولكن بخجل جعله لا يسمّيهم بأسمائهم. وهذا الموقف يذكر بموقف الغزالي الذي أفاد من الفلاسفة ولم يشأ الاعتراف بذلك.

من جهة أخرى يحاول عبد الرحمن خرق منطق الماهية بالتعاطي مع العقل لا بوصفه ذاتاً أو جوهراً، بل بوصفه علاقة وفاعلية منتجة للتعدد والكثرة. كذلك يحاول تجاوز ثنائية التراث والحداثة التي شكلت عائقاً أمام الإبداع الفلسفي والتجديد الفكري، معتبراً أن المطلوب هو صنع خطاب جديد وحيّ يضاهي خطابات المتقدمين من العرب الأقدمين والمتأخرين من الغربيين المحدثين.

والإبداع ينبغي التفتيش عنه في مفهوم المنطق أو في منطق المفهوم - بالنسبة إلى مفهوم المنطق يبقى عبد الرحمن على قديمه، بمعنى أنه يعرّف المنطق من خلال مفاهيم اللزوم والاستدلال أو الدليل، مع الاجتهاد في التأصيل والتأسيس أو في التفريع والتوسيع على نحو مفرط، كما هو دأب عبد الرحمن في ممارساته الفكرية. وهكذا فهو يبقى من هذه الجهة على أرض المنطق الصوري، رؤية ونهجاً.

بالنسبة إلى منطق المفهوم، ينحت عبد الرحمن مصطلحات كثيرة، من أبرزها وأوجَهها، مصطلح «التكوثر العقلي»[1]. ولا شك أن المفهوم، بما هو فاعلية فكرية، أبعدُ ما يكون عن الوحدانية والبساطة. بل هو عبارة عن «كثرة» متكاثرة من المفردات والمكونات، بحسب منطق دولوز الذي هو منطق المفردات المحسوسة التي لا تنفك تتكاثر أو الكثرات المحايثة التي لا تنفك تتوالد وتتغير[2].

---

(1) يعتبر طه عبد الرحمن أن مفهوم «التكوثر» يمتاز على مفهوم «الكثرة» أو «التكاثر» بكونه ينطوي على فعل «القصد» أو الفاعلية القصدية. وهذا محض اعتباط، إذ لا يحتمل التكوثر مثل هذا المعنى. بدليل أن مفردة «التكوثر» يمكن أن تُقال على الأشياء الطبيعية، كما يمكن أن تُقال على الفاعلية البشرية.

(2) لمزيد من التفصيل حول آراء، دولوز، في منطق الكثرة، راجع أدناه، نقد المنطق، التحويل والكثرة.

من هنا فإن مصطلح «التكوثر»، إذا كان يُضخِّم أو يغني مفهوم «الكثرة»، فإنه لكي يكتسب مسوّغه المنطقي، يحتاج إلى منطق جديد يقوم على نقد المنطق الصوري، أي منطق الهوية والمطابقة والاستلزام، كما نجد عند دولوز، أو كما يمارَس المنطق في هذا الكتاب، بنوع خاص. وآيةُ ذلك أنه إذا كان مبنى الواقع، الذهني أو العيني، هو التعدد والتكاثر أو الاختلاف والتفرد، فإن التحويل هو شكل التفكير ومنطق المفهوم. ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك، لأن التفكير يجري مجرى الصيرورة والزمان، في حين أن البُنية تُحيل إلى معاني الكينونة والمكان، ما يجعل المفاهيم عبارة عن مكوثرات من المعاني أو مركّبات من الدلالات، بقدر ما يجعل المعنى عبارة عن تحولاته الممكنة وتأويلاته المختلفة.

بهذا المعنى لا يتعلق التفكير بماهيات أو وحدات هي مبادىء صورية، بقدر ما يتعلق بشبكات تحويلية، هي بنيات وعلاقات لا تنفك تتحول لكي تولّد التكثر والتجدد. وهذا شأن علاقة الفكر بذاته وبالأشياء: إنها علاقة منتجة للكثرة والجدة، بقدر ما هي علاقة صرف وتحويل.

ومسوّغ «التحويل» أنه يتيح قراءة الحدث بقدر ما يتيح فهم المأزق. بمعنى أنه يتيح لنا أن نفهم ما تتصف به الممارسات الفكرية لدى الشخص الواحد من الغنى والتنوع والثراء، بقدر ما يتيح لنا ردم الهوة بين منطق اللزوم وكثرة الحدوس، وذلك لتلافي خواء الشكلنة وهباء الكوثرة في آن.

وهكذا فالمفهوم من الشيء ينبني بالكثرة، لأن المنطق هو ذو قِوام تحويلي. ولعل هذا هو الفرق منطق الكثرة ومنطق التحويل. بمعنى أن مفهوم التحويل يهب الكثرة مسوغها المفهومي. هذا فضلاً عن أن مفهوم التحويل، بما هو كثرة، إنما ينفتح على غير مفهوم كالصرف والتقلّب والإحالة والمحاولة والحيلة والصناعة والقصد والخصوبة[1].

منطق الإسقاط

وأما عبد الله العروي فإنه يدعو في كتابه، مفهوم العقل[2]، ومن خلال

(1) راجع في هذا الصدد، لسان العرب، مادة: حول.

(2) أشير إلى أن نقدي للعروي يتركز هنا حصراً، على فحص دعوى التجديد المنطقي=

كشفه عن مفارقات ابن خلدون ومحمد عبده، إلى إبداع منطق جديد يسميه «منطق الفعل»، لإحلاله محل المنطق القديم الذي يسميه «منطق الاسم» أو منطق العقل والكون. غير أن العروي ظل يفكر في أفق الإيديولوجيا العربية المعاصرة، كتابه الأول، بقدر ما بقي منشغلاً بثنائية الأنا والآخر أو الشرق والغرب، الأمر الذي جعله يشتغل بآليات المدافعة أو بمنطق المماثلة للمقارنة بين ما فعله الغربيون المحدثون، وما لم يستطع فعله العرب الأقدمون. ولذا لم يسفر نقده للمنطق عن ابتكار إمكانية جديدة للتفكير، يتجدد معها المنطق أو يتحول عما هو عليه، بل إن منطق الفعل بقي عنده يمارس على مستوى الاسم لا غير، أي بقي مجرد شعار.

وتلك هي مفارقة العروي: فما يعلنه ويصرح به هو ابتكار منطق جديد «يَجُبّ المنطق القديم»[1]، ولكن ما فعله هو غير ما أراده، إذ هو فكَّر بمنطق قديم هو الاتجاه الاستقرائي أو العلم التجريبي، أو الفيزياء الغاليلية، أو المكيافلّية، أو الوضعانية الكونتية... أي استحضر معايير ونماذج وصيغاً، أصبح المنطق يتجدد الآن بنقدها والخروج عليها، أو بتفكيكها وإعادة تركيبها، في ضوء ما حصل وما لا ينفك يحصل من التحولات في المشهد المعرفي. ذلك أن العروي يعتقد بأن هناك قطيعة حاسمة حصلت بين القديم والحديث، اتخذت اسم العقلانية، هي ما أنجزه الغربيون، وما ينبغي على العرب المحدثين أن ينجزوه. مثل هذا التعامل مع الحداثة هو تعامل تقليدي، يجعل الواحد يجري وراء حداثة تسبقه باستمرار، بقدر ما يفكر بمنطق بات قديماً قِدم الحداثة نفسها. وهذا ما يفسر لنا عجز العرب المحدثين، المعنيين بشأن الإصلاح والنهوض أو التغيير والتحديث، عن تحقيق إنجازات فكرية مهمة، في كل ما

= عنده، راجع كتابه: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، 1996، ص 157 ـ 164. ومسوّغ الإشارة كوني أشعر بأنني أظلم العروي بنقدي له، إذ أن علاقتي بنتاجه ليست وحيدة الجانب، وإنما هي علاقة غنية ومركبة وملتبسة. فأنا أقدر أعماله الفكرية غاية التقدير، بقدر ما أفيد منه وأحتج بأقواله، وذلك منذ قرأت كتابه الأول: الإيديولوجيا العربية المعاصرة، الذي أعده بدايةً لمرحلة جديدة في الفكر العربي الحديث والمعاصر بقدر ما هو شروع في ممارسة النقد الإيديولوجي والفكر التاريخي. بهذا المعنى فأنا، كما الكثيرون غيري، قد أتينا من الفضاء الذي افتتحه الكتاب المذكور ومن الإشكالات التي أثارها حول الهوية والعلاقة بالآخر.

(1) المصدر نفسه، ص 362.

تداولوه من الشعارات والعناوين الحديثة، كالتنوير والتقدم والعقلانية والحرية والديموقراطية. . ذلك أن الحداثة ليست نموذجاً يُحتذى أو بناء على مثال سبق، بقدر ما هي إبداع مستمر، أو سبق دائم للمشاركة في صناعة الحدث، عبر إنتاج الحقائق وخلق الوقائع.

وهذه ثمرة المقارنات عندما تتحول إلى آلية لاستبعاد تجارب فكرية وميادين علمية، من فلك العقل[1] قياساً على الأفكار والفلسفات الحديثة، أو عندما تغدو بالعكس آلية للمماهاة والإسقاط، من أجل إخراج المفكرين القدامى إخراجاً عصرياً، بتصنيفهم في خانة مونتسكيو أو ماركس أو كونت، على ما يفعل العروي في قراءته لابن خلدون. فلا يُغني هذا المفكر، ولا الفكر، تصنيفه في هذه المدرسة أو تلك، إذ هو افتتح حقلاً للتفكير لا ينضب، وذلك هو إنجازه الكبير، فالأحرى قراءة نصوصه قراءة مبتكرة تختلف عنها بقدر ما تقوم بتحويلها، وذلك بالتعامل معها لا بوصفها تنطوي بشكل جنيني أو ناقص[2] على المذاهب الفكرية

---

(1) يقول العروي: «إن حضور المنطق الأرسطي، عند أنصاره من المسلمين وعند خصومه، لا يدل على أن الثقافة الإسلامية هي ثقافة عقل. لأن العقل الذي تحتفي به مفهوم ملتصق بها ومفارق لما يُعرف بنفس الاسم في المجتمع المعاصر». مثل هذا القول هو مثال للاستبعاد الذي يقود إليها منطق المقارنة. ومسوّغ نقدي أن ما حصل، في العصر الإسلامي، من ازدهار حضاري وإبداع فكري وتراكم معرفي، فضلاً عن تكاثر فروع العلم من النحو إلى الجبر، ومن الفيزياء إلى الإلهيات، ومن الفقه إلى التصوف، دليل على أن أهل ذلك العصر قد مارسوا عقولهم بصورة خلاقة وفعالة، مستثمرين منطق أرسطو وفلسفة اليونان أحسن استثمار، مشكلّين بما أنتجوه جزءاً من رأس المال العقلي للبشرية، أفاد منه الغرب الحديث بشكل أو بآخر، سواء اعترف بذلك أم لم يعترف. بمعنى آخر: لقد أنجز العلماء والمفكرون في العصر الإسلامي، ما نعجز حتى الآن عن تحقيقه نحن العرب المعاصرين: ابتكار صيغ عقلانية ولغات مفهومية لصوغ تجاربنا وعلاقاتنا بالواقع والعالم. لذا لا جدوى من إنكار ما حققه الأقدمون في مجالات الثقافة العقلية بالتحديد، قياساً على منطق أرسطو العملي والاستقرائي المزعوم، أو انطلاقاً من تأويلات لحداثة غربية تتعرّض الآن لنقد يطال أساسها العقلاني ومشروعها التنويري، بعد هذه الانفجارات التي تشهدها أنساق المعرفة وأنظمة الفكر. الأجدى أن نتعامل مع ما وصل إلينا من الأعمال الفكرية القديمة بوصفها مواد وأدوات لإنتاج الجديد الذي يتيح لنا أن نسهم بدورنا في إغناء رأسمالنا المعرفي وتوسيع مجالات استثماره.

(2) يقول العروي: «ما المانع، منهجياً، أن نتعامل مع ابن خلدون كما يتعامل الإيطاليون مع ماكيافلّي، والفرنسيون مع مونتسكيو، والأوروبيون جميعاً مع أرسطو، دون أن ننسى ما ينقصه في كل نقطة ليكون بالفعل والتمام من رواد هذه المدرسة أو تلك؟» مثل هذا=

التي أنتجها المحدثون أو المعاصرون، بل بوصفها مادة خصبة يمكن للعمل عليها أن يؤدي إلى إنتاج الجديد وغير المسبوق من الأفكار والمعارف.

ولا يتم ذلك من دون فلق الدائرة الانتروبولوجية وكسر ثنائية الأنا والآخر، للتعامل مع المذاهب الفكرية والمدارس الفلسفية والفروع المعرفية، بصرف النظر عن هويات أصحابها وخصوصياتهم الثقافية، خاصةً وأن الذي يفكر في أمر الفكر، إنما يفكر على نحو يُعنى به كل ذي فكر. وحده ذلك يتيح للعامل في ميدان الفكر، أن يقيم مع فكره علاقة خلاّقة ومنتجة، لكي يقيم مع زمنه وعالمه علاقة فعالة وراهنة، بحيث يمارس خصوصيته عالمياً، بقدر ما يساهم في تكوين المشهد الفكري على الصعيد العالمي.

منطق الاسم

وأما أبو يعرب المرزوقي فإنه يقدم في كتابه، إصلاح العقل في الفلسفة العربية، محاولة في نقد المنطق، باستعادة المحاولات النقدية عند كل من ابن خلدون وابن تيمية. ومعلوم أن الأخير اشتغل بدحض المنطق، في حين أن الأول اهتم بإبطال الفلسفة. ونقد المنطق عند المرزوقي هو دحض ما يسميه «الكلي الواقعي»، الذي تأسس مع فلاسفة اليونان وبنى عليه الفلاسفة وعلماء الكلام في الإسلام، لاستبداله بما يسميه «الكلي الإسمي»، الذي قام بتأسيسه ابن تيمية في النظريات وابن خلدون في العمليات، طبعاً بحسب تأويلات المرزوقي لأعمال هذين المفكرين.

= المطلب هو بدوره مثال على لعبة الإسقاط التي يمارسها الكثيرون من المثقفين العرب، سواء إسقاط الماضي على الحاضر، على ما يفعل الذين يقولون لنا إن الشورى هي الديموقراطية عينها؛ أو إسقاط الحاضر على الماضي كما يفعل العروي، في مقارنته بين خلدون ومكيافلّي أو مونتسكيو أو كونت أو ماركس... مثل هذه اللعبة مآلها، معرفياً، تحصيل الحاصل. لأن ما ينقصنا الآن، ليس أن نعرف ما كان ينقص ابن خلدون لكي يكون مفكراً عصرياً أو وضعياً، بل أن نقرأه قراءةً عصرية، وذلك بأن نفكر في ما نعرفه، لكي ننتج أفكاراً جديدة تتيح لنا أن نعرف ما لم نكن نعرفه من أمر أنفسنا ومجتمعنا وعالمنا. وذلك يتطلب تغيير طريقة التعامل مع «مقدمة» ابن خلدون، بحيث لا نقوم بتجنيسها واعتبارها شأناً عربياً، ولا نقوم باختزالها من خلال مقارنتها بغيرها من النصوص. نحن إزاء تجربة فذة تتجسد في نص فريد هو من الغنى والكثافة والالتباس، ما يجعله قابلاً لقراءات مختلفة ومتجددة. فلنقرأ ابن خلدون قراءة مبتكرة تجدد المعرفة بنصه أو بالعلم والمعرفة أو بالمجتمع والعالم.

وهكذا نحن إزاء محاولة لإصلاح العقل في الفلسفة العربية، تقوم على استبعاد كل ما أُنتج في ميدان الفلسفة وعلم المنطق، سواء في العصر اليوناني أو في العصر الإسلامي. ومعنى ذلك أن إصلاح العقل بدحض المنطق وإبطال الفلسفة، هو تحرير العقل العربي بطرد ما دخل عليه من خارجه وأفسده، سواء من جهة أفلاطون وأرسطو، أو من جهة الفارابي وابن سينا والغزالي وسواهم من الفلاسفة المسلمين. إنها استراتيجية المرزوقي السلفية التي تذكرنا بمركزية الجابري العربية[1]، حيث اللامعقول غزا العقل العربي من خارجه لكي يعمل على إفساده. هذا هو معنى الدعوة إلى إصلاح العقل في الفلسفة العربية: تقويض الفلسفة من أساسها بتبنيّ مواقف نُفاتها وأعدائها.

ولا يعني ذلك، بالطبع، أن تبقى الفلسفة بمنأى عن النقد. فالعلاقة داخل المجال الفلسفي هي أساساً علاقة نقدية، فضلاً عن أن الفكر الفلسفي يتغذى من الانفتاح على ما ليس بفلسفة، أو على ما يقوله خصوم الفلسفة وأعداؤها. ولا شك أن أعمال المفكرين الذين صُنفوا في الاتجاه السلفي المعادي للفلسفة، على ما يتجلى ذلك بنوع خاص لدى ابن تيمية، تشكل مادة خصبة لعمل النقد الفلسفي والمنطقي. غير أن ذلك لا يعني أن الفلسفة يمكن أن تمارَس باستبعاد كل ما هو فلسفي أو منطقي، على ما يفعل المرزوقي في محاولته. فهو يقول بنقد المنطق وإصلاح العقل، ولكن ما يسكت عنه ولا يقوله، هو أن محاولته هي عبارة عن تطهير عقائدي وثقافي، للفكر العربي، من كل أثر للمنطق والفلسفة، يتم تحت راية الحنيفية المحدثة لمواجهة الأفلاطونية المحدثة. ولذا فإن ما تحتاج إليه هذه المحاولة هو تغيير المصطلحات والتفتيش عن أسماء بديلة للفلسفة والمنطق. ربما كانت الحنيفية المعاصرة هي الاسم الملائم، ما دام المرزوقي يدعو إلى منطق الاسم، وإلا فإن الأمر لا يعدو كونه ممارسة النقد والإصلاح بالمنطق الذي ندعو إلى دحضه، أو تحت اسم ليس اسمه بالذات[2].

---

(1) راجع في هذه المسألة نقدي للجابري في كتابي: نقد النص، محمد عابد الجابري: مركزية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، 1995.

(2) تنبني محاولة المرزوقي على بداهة محتجبة قوامها استئصال الفلسفة من أرض الإسلام، ممثلةً بالأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة، بحسب تسمياته، وذلك لصالح الحنيفية المحدثة التي يرى أن بها تصلح الفلسفة العربية. وهذه خدعة كبرى من خِدع المرزوقي. ذلك أن الحنيفية ليست فلسفة بل هي الأصل الذي انبثقت منه ديانات الوحي. وهذا شأن الحنيفية المحدثة، ممثلةً بابن تيمية: فهي عقيدة أو كلام أو علم=

وذلك هو مأزق المحاولة لدى المرزوقي: ممارسة النقد المنطقي بعقلية الإصلاح، تأسيس مذهب من غير اسمه، والأحرى القول الدعوة إلى منطق الاسم بمنطق الدحض والتهافت. ولا شيء كالدحض يعادي المنطق الإسمي. لأنه إذا كانت الماهيات والكليات لا تنفك عن الأسماء، فإن الأسماء بوصفها، نصوصاً، كما يبيّن نقد النص وتفكيكات الخطاب، هي كائنات حقيقية لها مفاعيلها ولا يمكن إسقاطها من الحسبان، أي لا يمكن التعامل معها بمنطق الدحض الذي لا يشهد إلا على تهافته. فالنص الذي نحاول دحضه يخترقنا، بمفرداته وتراكيبه، من حيث لا نحتسب. ولولا الإنجازات التي حققها الفلاسفة والمناطقة، في مسألة «الكلي»، لما كان ليكون نقد ابن تيمية ولا نقد ابن خلدون. وإذا كان نقد ابن تيمية لمنطق الكليات والمطلقات، هو أهم نقد يتعرض له المنطق الصوري، في العصر الإسلامي، وقبل العصور الحديثة، فلا يدعو ذلك إلى تصفية الإرث الفلسفي في الفكر العربي، بقدر ما يدعو إلى إعادة النظر في ثنائية الكلي والجزئي، أو الذهني والعيني، أو المتعالي والمحايث؛ بل هو يدعو إلى إعادة النظر في العلاقة بين اللغة والفكر أو بين الاسم والواقع. غير أن المرزوقي اقتصر من منطق الاسم على مجرد اسمه غير ملتفت إلى ما تحقق من الإنجازات في مسألة العلاقة بين الأشياء والكلمات.

أياً يكن، لا جدوى من إنكار ما حققه الفكر الفلسفي من الإنجازات. الأحرى قراءة الأعمال الفلسفية والمنطقية، بالتحرر من منطق الدحض والتهافت من جهة، ومن عقلية الأصل والنموذج من جهة أخرى، بحيث نقرأ تلك الأعمال لا على سبيل المحاكمة، من أجل نفيها أو التماهي معها، بل بوصفها إمكانيات يمكن استثمارها في توسيع حقول المعرفة أو تجديد أدوات الفهم

= توحيد، أي أنها ليست فلسفة من حيث تسميتها ومنطوقها. يمكن عدها فلسفة من حيث تأثرها بنتاجات الفلاسفة أو من حيث اشتغالها بالقضايا الفلسفية. من هنا فإن محاولة المرزوقي تذكر بمحاولة علي سامي النشار الذي كان يرفض، جملة وتفصيلاً، ما أنتجه الفلاسفة المسلمون كالفارابي وابن سينا وابن رشد، زاعماً أن للإسلام فلسفته الخاصة وميتافيزيقاه المستمدة من القرآن، أي أنه لم يجد للتعبير عن الفلسفة الإسلامية سوى ألفاظ يونانية. مع فارق بين النشار والمرزوقي، هو أن محاولة الأول تتصف بالسذاجة والهشاشة، قياساً على محاولة المرزوقي الذي يمتلك ثقافة فلسفية متينة ومقدرة فكرية عالية، لا تعيقُهما سوى أصوليته الحنيفية، بما هي استئصال للمختلف ونفي لما حدث وتشكل، فلسفياً على أرض الإسلام، وغدا جزءاً من بنية الحاضر ورأسماله المعرفي.

وطرائق الفكر. وذلك هو النقد الفعال والمنتج. ومن يفعل ذلك يحول علاقته بهويته ووطنه إلى أرض لاستنبات أفكار جديدة ومفاهيم خلاّقة وخارقة.

قراءة تحويلية

بهذا المعنى نحن لا نحتاج إلى استبعاد أفلاطون واستبقاء ابن تيمية، لإصلاح ما فسد من أمر العقل العربي كما يفعل المرزوقي؛ ولا نحتاج إلى ابن خلدون لجعله مفكراً عصرياً أو وضعانياً كما يفعل العروي؛ كما لا نحتاج إلى أرسطو لاتخاذه مقياساً لمحاكمة عقول الفلاسفة العرب كما يفعل الجابري، وإنما نحتاج إلى أن نمارس عقلنا بصورة فعالة، بإنشاء صيغ عقلانية جديدة تتيح لنا نسج علاقات مغايرة مع الواقع.

كذلك لا يحتاج المفكر الآن، لحل مشكلاته، إلى استبعاد الغزالي والاعتماد على ابن رشد، كما يعتقد الجابري[1] والكثيرون من دعاة العقلانية، وإنما نحتاج إلى أن نقرأ ابن رشد أو الغزالي أو ابن تيمية بلغة مفهومية جديدة تفتح موضوعات جديدة للتفكير. فلرب قارىء يقرأ ابن رشد الذي يُصنَّف بين أهل العقل، قراءة تقليدية غير عقلانية، أي على سبيل التبجيل والتمجيد، كما يتعامل معه أكثر دعاة الاستنارة. وبالعكس لربّ قارىء يقرأ الغزالي، الذي يصنفه البعض بين أهل النقل، قراءة تنويرية بالدخول إلى مناطق لم يجر التفكير فيها من قبل. وهكذا لا نحتاج إلى القدامى لكي نحيل عليهم مشكلاتنا أو صعوباتنا كما يفعل فريق، كما لا نحتاج إليهم كملجأ لحل مشكلاتنا الراهنة كما يفعل فريق آخر، لأن من يفعل ذلك لا يشهد إلا على عجزه، قياساً على ما حققه الماضون من الإنجازات الفكرية في مختلف حقول المعرفة. والأحرى أن نعود إليهم ونقرأهم لتجاوز أسئلتهم وصرف إشكالياتهم والتحوّل عن مفهوماتهم.

هذا هو الأمر الممكن والمثمر في التعامل مع الأعمال الفكرية القديمة: ليس مفارقتها أو الانقطاع عنها أو القطع معها، ولا الالتصاق بها والتماهي معها، بل قراءتها قراءة تحويلية، تتيح لنا أن نتحول عما نحن عليه، بقدر ما نغيّر علاقتنا معها ونجدّد المعرفة بها وبالمعرفة، خاصة وأن النصوص بمسبقاتها

(1) على ما ينبىء عنوان محاضرته عن ابن رشد: حاجتنا لابن رشد، وقد ألقاها في بيروت، بدعوة من النادي الثقافي العربي، في سياق النشاطات المرافقة لمعرض بيروت العربي والدولي للكتاب، بتاريخ 16/ 12/ 1997.

وأبنيتها وآلياتها، لا تُختزل إلى مجرد أطروحاتها، على ما يتعامل معها منطق الهوية والماهية، وإنما هي التباساتها ومفارقاتها وفجواتها التي تتغذى منها وتتيح لنا أن نقرأ فيها دوماً ما لم يُقرأ من قبل.

وهذا شأننا مع الأعمال الفكرية الحديثة، سواء تعلق الأمر بنص لديكارت أو لكنط، لهيغل أو لماركس، لهيدغر أو لفوكو. فنحن لا نحتاج إلى هؤلاء كنماذج للاحتذاء، كما لا جدوى من جعل الواحد منهم مقياساً للحكم على الآخر. ما نحتاج إليه وما يجدي فكراً، هو أن نفكر بهم وفيهم وعليهم، من أجل توليد أفكار جديدة، تتيح لنا إقامة علاقات مغايرة مع الحقيقة، وعلى نحو يؤدي إلى المساهمة في تغيير عالم لا ينفك يتحول بأحداثه وأفكاره.

مختصر القول، هذا شأن المنخرط في نقد الأعمال الفلسفية والمنطقية قديمة كانت أو حديثة: لا يقرأها من أجل دحضها وتصفية الحساب معها، إذ إن ما يقرأه الواحد يترك أثره في فكره بشكل من الأشكال، فإما أن يقرأه بصورة مثمرة أو بصورة عقيمة وغير مجدية. وفي المقابل لا يقرأ الواحد المنجزات الفكرية بوصفها أشكالاً نهائية للتفكير ينبغي معرفتها من أجل تطبيقها أو استعمالها بصورة صحيحة أو مشروعة. فنحن لا نفكر بشكل صحيح ومنتج بتطبيق معايير ثابتة وجاهزة. إذ أن كل تجربة فكرية، تمتاز بالجدة والغنى والأصالة، تسفر دوماً عن خرق المعايير وتجاوز المسبقات وتشريع الأبواب أمام الفكر، مما يعني أن كل تجربة فكرية تنطوي على معاييرها وأشكال انتظامها.

وهكذا نحن إزاء إنجازات فكرية يمكن قراءتها قراءة نقدية، تحويلية، على نحو يُتيح ابتكار لغات مفهومية وصيغ عقلانية مختلفة. مثل هذه القراءة تتيح للمهتم بتجديد المنطق، تشكيل إمكانيات جديدة للتفكير تعيد ترتيب العلاقة بين العقل ولا معقولاته، أو بين المفهوم والحدث، بقدر ما تقتحم مناطق أو تفتتح مجالات كانت مجهولة أو مستبعدة من قبل الفلاسفة والمناطقة، وعلى نحو يؤدي إلى ابتداع ممارسات فكرية جديدة، تتغير معها العلاقة بالفكر من غير وجه وعلى غير صعيد: علاقته بذاته وباللغة، بالمعرفة والحقيقة، بالمنهج والمنطق، بالممارسة والفاعلية. وهذا ما يتكشف عنه التمرس بالمنطق التحويلي، بما هو نقد للمنطق الصوري.

– 2 –

نقد المنطق

فضيحة المنطق

من يحاول قراءة علم المنطق، قراءةً نقدية لا إصلاحية، يجد أن تاريخ هذا العلم هو عبارة عن سلسلة من الأزمات والمآزق، مصدرها السعي إلى بناء المنظومات الاستدلالية المحكمة والأنساق الشكلية التامة. ولا غرابة، فإرادة الشكلنة المحضة، بما هي بحث عن التطابق والتماسك واللزوم، لا تتكشف في النهاية إلا عن إشكاليتها ومأزقها، أي عن تناقضها بالذات. هذا ما تسفر عنه الأنساق المنطقية منذ أرسطو حتى مناطقة العرب، ومن نقائض كنط حتى المنطق الرياضي، ومن منطق كواين حتى النحو التوليدي.

فمنطق «التحليلات» البرهانية لدى أرسطو ينبني، في نهاية التحليل، على «الحدس»، مما يعني أننا نبرهن على أشياء بأشياء أخرى لا يمكن البرهنة عليها[1]. وذلك هو الإشكال المنطقي الأول في المنطق الصوري، أي الشكلي[2]: انتفاء الدليل القاطع ما دام الاستدلال يَؤُول بالبرهان إلى الحدس. هذا فضلاً عن أن منطق أرسطو هو منطق تبسيطي وأحادي الجانب، الأمر الذي جعل المنطقي البريطاني أوغست دي مورغان يقول إن منطق أرسطو لا يتيح لنا أن نستخلص من القضية القائلة: الحصان هو حيوان، القضية الأخرى القائلة: رأس الحصان هو رأس حيوان، لأن مثل

(1) يقول أرسطو في «التحليلات الثانية»: «الحدس العقلي هو مبدأ العلم ومبدأ للمبدأ نفسه. والعلم بأجمعه هو، بالنسبة لمجموع الأشياء كالحدس بالنسبة للمبدأ». أخذ النص نقلاً عن كتاب: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986، ص396.

(2) لقد شاعت كلمة صُوري عند القدامى من المناطقة، لأنهم استخدموا صُورة بدلاً من شكل. إلا أن بعض المعاصرين يؤثرون استخدام «شكل»، أو «شكلي»، خاصة وأن كلمة «صورة» ملتبسة، إذ هي تعني صورة الشيء (Image) كما تعني شكله (Forme):

هذا الاستنتاج يحتاج إلى تجاوز منطق الحدود نحو منطق العلاقات[1].

عند مناطقة العرب تتمثل الأزمة في مسألة «الحد». والحد هو بداية العلم، الذي هو إمّا «تصور» يُكتسب بالحد، «أو تصديق» يُكتسب بواسطة «القياس»[2]. والحد هو دَرْك الشيء بذاتياته المقوِّمة له، كتعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق؛ على خلاف «الرسم» الذي هو تعريف الشيء بعرضياته التي هي لوازمه وآثاره، كتعريف الإنسان بأنه متعجب أو ضاحك أو كاتب...

غير أن المناطقة عندما حاولوا حد «الذاتي» الذي به يتقوم الحد، عرّفوه بالرسم، غير تعريف، أي عرّفوه بعكسه، فقالوا «العرض الذاتي». وهذا هو الإشكال الفاضح[3]: عجز أهل الحد عن شرح ماهية الحد بالقول الموجز الجامع لذاتياته والمانع لعرضياته، الأمر الذي أوقعهم في البلبلة، وجعلهم يعترفون بأن الحد يمكن أن يُستعمل على سبيل «التشكيك» كما يقول ابن سينا في كتاب «النجاة»[4]، أو على سبيل «المجاز»، كما يقول الطوسي في شرح «الإشارات والتنبيهات»[5].

ومن أبلغ الأمثلة على هذه البلبلة لدى المناطقة في مسألة الحد هي «رسالة التصور والتصديق» لصدر الدين الشيرازي، وفيها يحاول حلّ النزاع الذي دار بين المناطقة حول ماهية التصديق. وهكذا فبعد خمسة قرون تفصل

---

(1) راجع روبير بلانشيه، المنطق وتاريخه، المصدر السابق، ص396.

(2) يقسم المناطقة العرب العلم إلى تصور وتصديق؛ والتصور هو درك ماهية الشيء من غير ما حكم، ويُكتسب بواسطة الحد كتصور المثلث بأنه شكل ذو ثلاثة أضلاع أو زوايا. أما التصديق فهو تصور مقرون بحكم، إثباتاً أو نفياً، ويكتسب بالقياس كالبرهنة على أن مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين؛ راجع ابن سينا، كتاب النجاة، دار الآفاق الجديدة، 1985، ص. 43.

(3) لمزيد من التفصيل حول هذه المسألة، راجع كتابي، نقد الحقيقة، لا منطقية المنطق، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1995.

(4) راجع كتاب «النجاة»، ص118.

(5) بصدد عُسْر تحديد «الذاتي» وبلبلة المناطقة، راجع شرح الطوسي لكتاب «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا، تحقيق سليمان دنيا، القسم الأول، المنطق، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ص151 ـ 153.

الشيرازي عن ابن سينا، نعود إلى نقطة الصفر، لتعريف التصديق وإيضاح الفرق بينه وبين التصور، أو لتبيان علاقته بالحكم.

غير أن الشيرازي لا يحسم الخلاف، بل تزداد الأمور معه تعقيداً واشتباكاً، لأن الحدود هي أصلاً متشابكة بين جملة المفاهيم التي يدور عليها خطاب المناطقة، كالحد والذاتي والعرضي والماهية والتصور والتصديق والحكم، فضلاً عن مفهوم المنطق نفسه الذي لا اتفاق بشأنه بينهم، وكل محاولة للبتّ والقطع، تُفضي إلى التناقض. هذا ما يشهد به المنطق لدى مناطقة العرب. والمثال البارز على ذلك هو انتهاء الشيرازي في آخر رسالته، بعد مناقشته لكل الآراء، إلى القول بأن الحكماء اعتبروا أن الوجود هو «أنواع متخالفة» باختلاف الماهيات، مع أنه «أمر بسيط لا جنس له». ولم يجد الشيرازي حلاً لهذا الإشكال سوى القول بأن إدراك المسألة يحتاج إلى «لطف قريحة»[1]. والأحرى القول إنه يحتاج إلى كسر قوالب المنطق الشكلي وتجاوز مفهوم المطابقة مع الواقع.

بالانتقال إلى المنطق المتعالي عند كنط، نجد أن المأزق يتلخص في «نقائض العقل»، أي في كون العقل يمتلك القدرة على تقديم براهين متكافئة على القضية ونقيضها، كالاستدلال على قِدم العالم وحدوثه في آن. وقد حاول كنط التخلص من هذا الإحراج السوفسطائي الذي يتجسد في نزاع العقل مع نفسه، بالتمييز بين استعمالين للعقل، مشروع وغير مشروع، وذلك بفتح الفكر على الحقل المتعالي والمفاهيم المحضة والإمكانات القبلية السابقة على التجربة. وما يقوله كنط في هذا الصدد هو بُطلان الاستخدام المتعالي للفهم، إذ إن ذلك يفقده «المصداقية الموضوعية» بقدر ما يجعله على صلة بأشياء عامة غير قابلة للتعيين. وحده الاستخدام التجريبي للمفاهيم هو المشروع، لأنه يربطها بالمعطيات الموضوعية للتجارب الممكنة ويجعلها مشروطة بالحساسية وحدوسها.

وتلك هي نقيضة النقائض في مشروع كنط النقدي: في المنطق المتعالي من غير المشروع استخدام الفهم بصورة متعالية[2]، كما أنه من غير المشروع استخدام

(1) راجع «رسالة التصور والتصديق»، وهي مثبتة في آخر كتاب «الجوهر النضيد» لجمال الدين الحلّي، انتشارات بيدار، قم، إيران.

(2) بخصوص استعمالات العقل والفاهمة، راجع «نقد العقل المحض»، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي؛ من المفيد الاطلاع على مقدمة المترجم التي تشكل=

العقل بصورة مفارقة، لأن كلا الاستخدامين ينهضان على ادعاء معرفة الموضوع أو الشيء في ذاته بصورة مطابقة. بذلك يعيد كنط إنتاج التعارض من خلال ثنائية الفاهمة والحساسية أو ثنائية المقولات والموضوعات. ولعل هذا هو قدَر العقل، كما يعترف كنط في الأسطر الأولى من «نقد العقل المحض»: كونه يقع في المأزق من جراء التعارض بين المبادىء القبلية والاستعمالات التجريبية. إنه الزعم أن بوسع العقل معرفة شيء في ذاته على نحو محدّد، وبصورة تتخطى الاستعمال التجريبي لأدوات الفهم. وهذا ما وقع فيه كنط نفسه: زعمه في نقده إجراء محاكمة يتوصل من خلالها إلى معرفة العقل في ذاته، أي بصرف النظر عن تجربة كنط وخبرته الوجودية. وهكذا حاول كنط الخروج من المأزق بإنتاج مفاهيم مثل المتعالي والمحض والقَبْلي، أصبحت هي ذاتها موضع اختلاف ونزاع بين قرائه ودارسيه، بقدر ما جرى فهمها بصورة متعالية، بل مفارقة، أي بالتعاطي معها لا بوصفها تجربة ممكنة ذات صلة بالموضوع. لعل مفهوم «الصلة» هو الذي يمثل الجِدّة المنطقية عند كنط، ليس بالمفهوم القَبْلي، بل بالمفهوم العلائقي، أي كون المعرفة ليست تطابق الفكرة مع الموضوع، ولا دوران الموضوع حول الذات، بل علاقة فاعلة بين الذات والموضوع تسهم في تكوينهما المتبادل. وحده هذا المفهوم العلائقي يتيح تجاوز المأزق.

في المنطق الحديث والمعاصر لم تنجح محاولات الشكلنة، بتحويل المنطق ذي اللغة الطبيعية والطابع المفهومي، إلى منطق رياضي ذي لغة رمزية فائقة، سواء مع «جبر المنطق» أو مع «منطق الرياضيات». بل الملاحظ أن المشكلات قد تضخّمت على قدر المحاولات التي بُذلت لفرض الطابع الرياضي على المنطق:

فهذا فريجه قد حاول تحرير المنطق من هيمنة اللغة وعبوديتها، لكي يصل

= مفتاحاً لقراءة النص الكنطي، ثم تصدير المؤلف للطبعة الأولى، ثم النص نفسه، خصوصاً ص163 ـ 164 ثم ص185 ـ 187؛ ولمزيد من الإيضاح يمكن أيضاً مراجعة كتاب: جيل دولوز، الفلسفة النقدية عند كنط (بالفرنسية)، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1991، ص38 ـ 40. وهذا الكتاب هو من أهم وأدق التحليلات لخريطة الملكات وشبكة المفاهيم في مشروع كنط النقدي. هذا مع الإشارة إلى أن موسى وهبة يعتبر في تقديمه للنص الكنطي، أن العقل عند كنط لا ينبغي استعماله بصورة متعالية. في حين أن دولوز يفرق بين الاستعمال المفارق والاستعمال المتعالي، معتبراً أن الاستعمال المشروع للعقل هو استعماله المحايث لا المفارق. أما الاستعمال المشروع للفهم فهو استعماله التجريبي لا المتعالي.

به إلى شكل محض يوقفنا على «أحكام الفكر الصرف»، بعيداً عن كل مضمون غير منطقي. لكن هذه المحاولة باءت بالفشل. ذلك أن قوانين المنطق الصرف، تقيد التفكير بقدر ما تدّعي تحريره. ولهذا ثمنه وصول الخطاب المنطقي إلى المأزق بعد انكشاف عورته بفكر أهله بالذات، على ما تشهد على ذلك تجربة فريجه[1]: فما أن نشر مؤسِّس المنطق الرياضي الجزء الأول من مؤلفه الكبير، القوانين الأساسية لعلم الحساب، حتى ظهر «عيبه الأساسي» الذي اكتشفه بنفسه.

ولا عجب: فكل تأسيس يقوم على فَرْق أو انزياح يجري حجبه بداعي المطابقة والإِحكام. وهذا ما يفسر لنا قول فريجه: كل محاولة لتعيين معيار للصدق محكومٌ عليها بالدور[2]. وهذه هي فحوى نظرية المنطقي والرياضي الشهير كورت غويدل[3]: من المستحيل البرهنة على صحة منظومة شكلانية بمعطياتها ومن داخلها، مما يعني استحالة الشكلنة التامة بوصفها انغلاق المنظومة على نفسها أو اكتفاءها بذاتها.

وهكذا كل نسق صوري يبحث عن التماسك والإِحكام، من داخله، محكوم عليه بالتناقض، أو على الأقل بالعجز عن إثبات تماسكه أو عدم تناقضه. ولا شك أن مثل هذه النتيجة هي مُحبِطة، بقدر ما تضع حداً للأمل بالوصول إلى الشكلنة الكاملة أو المحضة. بذلك يبدو تاريخ المنطق بمثابة سلسلة من «الخيبات» كما يلخصه واحد من مؤرخيه هو روبير بلانشيه.

هذا ما جعل البعض يكسر الحلقة المفرغة، للمنطق الشكلي والأحادي، لكي يتحدث عن أكثر من منطق مما عدّه بعض المناطقة «فضيحة» المنطق[4]. والأحرى القول إنه فضيحة منطق الهوية وعدم التناقض. على كل حال هذه هي حصيلة البداهات التي ينهض عليها الخطاب لدى المناطقة، كما تعبّر عنها مصطلحات الهوية والحمل أو المطابقة والصدق أو التماسك والإحكام أو الكلية

(1) راجع بصدد مأزق فريجه، المنطق وتاريخه، مصدر سابق، ص430 ـ 434.
(2) راجع في هذه القضية مقالة سامي أدهم، الذكاء الصُنعي، فريجه وأدغار موران، مجلة كتابات معاصرة، العدد 29 كانون أول، 1996 ص33.
(3) بالنسبة لنظرية غويدل راجع القاموس الفلسفي لمؤلفَيْه: س. أورو وي. وايل (بالفرنسية)، منشورات هاشيت، ص484.
(4) راجع، تاريخ المنطق، مصدر سابق ص484 ـ 485.

والضرورة. مثل هذه الشبكة من المفاهيم هي التي تنتج الأزمة، بقدر ما تنطوي عليه من الوهم والخداع أو بقدر ما تخفيه من الضعف والهشاشة.

وهم الهوية

في منطق النقد يبدو مبدأ الهوية مصدر الأزمة ومكمن العلة في الأساس المنطقي. بحسب هذا المبدأ يتساوى الشيء مع نفسه ولا يمكن أن يكون سوى نفسه، بقدر ما يجري التعامل معه كطبيعة ثابتة أو جوهر مكتمل أو قوام ناجز، أي بوصفه هوية نهائية ومغلقة تستبعد أية مغايرة أو نسبة أو إضافة. وأما المعرفة به فإنها تتم باستحضار صورته في العقل، على نحو يتطابق فيه الذهني والعيني أو المفهوم والموجود أو الفكر والواقع.

ولذا فالمعرفة في عُرف مناطقة الهوية هي تصور الشيء كما هو في ذاته وفي هويته عينها. وهذا هو الوهم عينه والتناقض ذاته. ذلك أنه ما أن نحاول دَرْك الماهية أو تعيين الهوية، حتى نخرج من الشيء إلى غيره، إذ لا معرفة، أي لا معنى ولا مفهوم، من غير إيجاد نِسبة بين شيء وآخر. وليس الحدّ الذي هو آلة التصور سوى ذلك. إنه ليس مجرد خبر عن واقع، بقدر ما هو إنشاء صلة بين دال ودال، أو إحالة من دال إلى آخر. هذا ما يحصل عند تصور معنى المثلث: الربط بينه وبين الشكل أو الزاوية أو الضلع... وهذا ما يحصل عند تصور ماهية الإنسان: إحالته إلى أشياء أخرى كالمنطق أو الفكر أو العلم أو الصناعة أو التقنية. وهذا ما يحصل بشكل خاص عند تعريف الأشياء المعنوية: فتصور ماهية الله مثلاً هو درك نسبة بينه وبين شيء آخر كالموجد أو الخالق أو المحب أو الرحمن أو المهيمن أو القاهر. والمجال يبقى مفتوحاً عند تعريف الشيء، إذ من الممكن اجتراح نسبة بين أي شيء وأي شيء. والنِّسب التي تبدو غريبة أو غير معقولة أو ممتنعة، قد تصبح مألوفة أو معقولة أو ممكنة. وتلك هي سيرورة المعرفة: كشف أو بناء علاقات بين الأشياء، بخلق الجديد والمغاير من العوالم والصعد أو من الحقول والمجالات.

بهذا المعنى تصبح المعرفة مغادرة للعماء وخروجاً من سجن المماهاة التامة، بإيجاد النسب أو خلق الروابط أو فتح العلاقات أو إنشاء التراكيب وبناء الأنساق. ولأن التصور هو كذلك، أي إحالة أو ربط أو إسناد أو تركيب وبناء، فكل تصور هو مشروع قضية أي حكم يقبل التصديق أو التكذيب، وهذه هي

إشكالية التصور: لا انفكاك له عن التصديق، بل هو نواته أو ثمرته أي أول العلم وغايته.

خداع التصديق

إذا كان منطق التصورات يشتغل بحسب مبدأ الهوية، فإن منطق القضايا يشتغل بحسب مبدأ عدم التناقض الذي يقضي بالجزم في الحكم، أي بترجيح أحد الطرفين في المناقضة، لعدم اجتماع النقيضين. فإذا كان الأمر يتعلق مثلاً بثنائية القِدم والحدوث، لا بد من الحكم بالطرف الراجح، إذ لا يمكن للعالم أن يكون قديماً وحادثاً في آن؛ كما لا يمكن له أن لا يكون قديماً ولا حادثاً؛ لأنه لا وسط بين النقيضين، بحسب مبدأ الثالث المرفوع المتفرع عن مبدأ عدم التناقض. هذا هو منطق الحمل والتواطؤ: فالتصورات تكون مطابقة والأحكام صادقة، لأن الجواهر تكون متماثلة والهويات متعينة والماهيات ثابتة.

ولذا، فالفكر يشتغل، بحسب هذا المنطق، بصورة تبسيطية أحادية الجانب، بقدر ما يستبعد الاختلاف والمغايرة، أو الاشتباك والتداخل، أو الانثناء والتضاعف. إنه منطق الحدود والقضايا الذي يفصل على نحو حاسم بين الذاتي والعرضي، أو بين المقوِّم واللازم، أو بين الداخل والخارج. مثل هذا المنطق يجد ترجمته في السياجات العقائدية والأسوار المذهبية التي يُقيمها أهل المطابقة وطُلاب المصداقية بين الأطروحات المتناقضة والمواقف المتعارضة، كالتعارض بين مثالية أفلاطون وواقعية أرسطو، أو التعارض بين أهل العقل وأهل النقل لدى فلاسفة الإسلام، أو التعارض بين مثالية هيغل ومادية ماركس، أو بين اللاهوتيين والعلمانيين، أو بين ذوي النزعة الفطرية وذوي النزعة التجريبية.

وتلك هي إشكالية التصديق: لكل حكم في قضية، نفياً أو إثباتاً، ما يكذّبه أو ينقضه، كما يشهد على ذلك تاريخ القضايا المتشابكة. ولا عجب، فالمفهوم لا يلغي نقيضه، بل يستدعيه بقدر ما يتوقف عليه. كما هو شأن القائل بالروحانية على سبيل المثال: فالروح لا يمكن دركها أو التعاطي معها أو الاشتغال بها إلا بوصفها علاقة بالمواد. وفي المقابل لا يمكن لخطاب الناسوت أن يتحرر من لاهوتيته، لأن ما نريد نفيه يمارس حضوره في الكلام على أقل تقدير، وتلك واحدة من خِدع الخطاب. فالمضامين تختلف من شكل إلى شكل أو من بنية إلى بنية، ولكن الأرض المعرفية هي واحدة، كما تتمثل في آليات التفكير ومعايير الحقيقة. وهذا هو الخداع الذي يمارسه خطاب التصديق،

بمعنى أن المفهوم المُستَبْعَد يخترق الكلام من حيث لا يريد المصدِّق بقضيته أو المعتصم بيقينه.

بالطبع هناك القياس الذي هو المستوى الثالث من مستويات التحليل المنطقي، بعد الحدّ والحكم. إذ المنطق هو في النهاية تأليف بين حدود كما هو ترتيب أقوال أو قضايا. والقياس هو العمدة لدى المناطقة، إذا به يُحتَج على صدق القضايا وثبوت الأَحكام. من هنا قول المناطقة لا علم بلا برهان.

هشاشة القياس

غير أن البرهان هو أضعف أجزاء المنطق، وعلى عكس ما يحسب المناطقة. ذلك أن البرهان يستمد مشروعيته من كونه معرفة كليّة وضرورية في آن. وإذا كانت الكلية هي صفة للقضية، فإن القضية الكلية لا تصبح ضرورية ما لم يُبَرهن عليها. وهكذا فميزة البرهان أن يفيد الضرورة واللزوم. ولكن لا برهان يستطيع استيفاء مثل هذا الشرط: فماهية البرهان أنه ضروري. ولكن لا برهان يتحقق موجوداً على هذا النحو. هناك فرق بين الماهية والوجود، بحسب تمييز المناطقة العرب. بل إن الماهية عندهم تلتئم في الذهن بإسقاط الوجود من الحسبان، كما يقرر ابن سينا[1]. ولهذا فإن ممارسة البرهنة، مآلها مخالفة الماهية وانتهاك معناها.

وبيانه أن البرهان هو إما استقراء أو استدلال. والاستقراء لا يفيد معرفة يقينية، أي ضرورية، بل هو مجرد «تخمينات» بقدر ما هو حكم على الكليات انطلاقاً من الجزئيات بحسب نقد الغزالي لمنطق الاستقراء. وهذا ما سيقوله فيما بعد كارل بوبر[2] في نظريته، حول منطق البحث العلمي، التي كانت موضع الحنحنة والطنطنة لدى الكثيرين من المعاصرين: لا ينتج العالم معرفة يقينية ثابتة بحقائق الأشياء. بل المعرفة العلمية هي، على العكس من ذلك، عبارة عن قضايا قابلة دوماً للدحض والإبطال[3].

(1) راجع، الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق، القسمان الثالث والرابع، النمط الرابع، الفصل السابع عشر.

(2) راجع، تهافت الفلاسفة، المطبعة الكاثوليكية، 1962، ص219.

(3) راجع كتاب أسامة عرابي، كارل بوبر، مدخل إلى العقلانية النقدية، منشورات المؤتمر الدائم للحوار اللبناني، 1994، ص43.

وإذا كان الاستقراء لا يفيد يقيناً فإن الاستدلال هو دوماً خادع، إذ المقول في الخطاب الاستدلالي أنه صحيح ومنتج، ولكن المسكوت عنه، هو أن النتيجة مقررة سلفاً، أي متضمنة في المقدمات، كمافي البرهان المشهور منذ أرسطو: الإنسان فان، وسقراط إنسان، إذن الإنسان فان.

هذا ما حاولت البرهنة عليه نظرية غويدل، بشيء من المفارقة: العجز عن إقامة نظام برهاني مغلق أو نسق صوري كامل. الأمر الذي يعني أن خطاب البرهنة هو دوماً ملغوم أو مخروم. هذا ما يشهد به تاريخ المنطق عبر قرونه الطويلة، حيث لم يستطع المناطقة حسم الجدل في أية قضية من القضايا التي تناولوها بالمعالجة، خصوصاً القضايا المتعلقة بالمعايير والأدوات المستخدمة في خطاباتهم، كاليقين والصدق والحقيقة والبداهة والضرورة والتماسك. . . ما من مفهوم من هذه المفاهيم أمكن الوصول بصدده إلى تصورات صادقة أو إلى أقوال ضرورية. بل ثمة دوماً عودة إلى نقطة الصفر لإعادة القول من جديد.

مقتل المفهوم

هذا شأن منطق البرهان: إنه لا يبرهن إلا على عجزه، ولا يكشف إلا عن تناقضه، وذلك بقدر ما يقوم على نفي الحَدَث وتغييب الموجود. إنه سعي العقل المنطقي إلى منظومة شكلانية، بحثاً عن المصداقية، من خلال معايير النمذجة وقواعد الاستدلال أو من خلال آليات المماثلة وتقنيات الاستقراء.

ولهذا فالمنطق هو «اختزالي» بالضرورة، على ما يقول جيل دولوز[1]. والأحرى القول إنه اختزالي بقدر ما يبحث عن الضروري والكلي والمتعالي. مثل هذا البحث يجعل الشيء يستمد مبدأه ومعقوليته، ومن ثم مشروعيته، من خارجه، بتجريده من مميزاته وتقويض فرادته، أو باستبعاد نمط وجوده وشكل تحققه. هذا ما جعل دولوز يعتبر المنطق بمثابة «مقتل» للمفهوم. ذلك أن المفهوم ليس مجرد مبدأ خارجي أو إطار قَبْلي أو معيار شكلاني، وإنما هو قراءة للحدث تصبح هي ذاتها حدثاً، بقدر ما تفتح مجالاً ممكناً أو تتيح تطوراً

(1) راجع كتابه المشترك مع فليكس غتّاري، ما هي الفلسفة؟ ترجمة مطاع صفدي وآخرين، الفصل السادس، المنظورات والمفاهيم، مركز الإنماء القومي/ المركز الثقافي العربي، 1997، ص 145؛ من المفيد أيضاً الاطلاع على مقدمة مطاع صفدي للترجمة، فهي تشكل نافذة تسلط الضوء على مفهوم دولوز وغتّاري للفلسفة والمفهوم نفسه.

ممكناً. من هنا قوة المفهوم وكثافته، فيما يتعدى نمط البرهنة وشكل الاستدلال. ولو أخذنا الكوجيطو الديكارتي، على سبيل المثال، فإننا لو تعاملنا معه بمنطق صوري، لحكمنا عليه إما بالصدق أو الكذب. ولكن الكوجيطو هو أوسع وأغنى وأعقد من أن يُختزل إلى مجرد قضية استدلالية. إنه قول له كثافته والتباساته، ما يجعله حقلاً لقراءات مختلفة، أي إمكاناً للتفكير لا يتوقف. وتلك هي أهميته، فيما وراء صوريته المنطقية.

بذلك يتضح الفرق بين العمل المنطقي والعمل الفلسفي. فالمنطق يميل بأحكامه الجازمة واستدلالاته الصورية إلى قفل الكلام، في حين أن القول الفلسفي يقوم على فتح النوافذ أمام الفكر. وليس صدفةً أن يتراجع التفكير الخلاق بعد أرسطو صاحب المنطق. وليس صدفةً أيضاً أن الفكر في الفضاء العربي والإسلامي قد جمد وتراجع بقدر ما جرى إتقان الآلات المنطقية على يد المناطقة المتأخرين. فإنه عندما يتحول الفكر إلى قوانين صارمة أو أحكام صرفة يتوقف عن النمو والازدهار.

بهذا المعنى ليس المهم معرفة الحد الأوسط الذي به ينعقد القياس البرهاني، بقدر ما يهمّ خلق الوَسَط المفهومي الذي يتيح للفكر أن يشتغل بالحدس وللمنطق أن يشتغل بالبرهنة والمحاججة. ولعل هذا ما يفسر كون كبار المناطقة هم أفشل الفلاسفة، وكون كبار الفلاسفة يسهمون في تطوير المنطق، بقدر ما يخلقون عوالم مفهومية تتيح بناء الأنساق وصوغ النماذج.

خلاصة القول في مأزق المنطق الصوري، المحكوم بمبدأ الهوية في التصور، أو بمبدأ عدم التناقض في الحكم، أو بمبدأ الثالث المرفوع في الوجود، والقائم على معايير المطابقة والإِحكام أو الصدق والتماسك أو الكلية والضرورة: إن البحث عن هوية مغلقة هو تستّر على توليد الاختلافات والفوارق، والمطابقة في التصور ليست سوى إطباق على حرية التفكير، والصدق في الحكم محكومٌ عليه بالدور، والتماسك في القول تفضحه فجوات النصوص، والكلية في المبدأ هي طمس لفرادة الحدث، والضرورة في النتيجة مآلها خواء المعنى واستبعاد الكائن.

هذه هي ثمرة البحث عن الشكلنة والتحرر من اللغة الطبيعية بكثافتها المفهومية وأبعادها الأنطولوجية: نفي الحدث والتعالي على التجارب المحايثة والممكنة؛ باختصار: اقتلاع الكائن من أرضه وتجريد المفهوم من قوته. وهذا

ما تفضحه الممارسات الخطابية، فيما وراء التقنيات البرهانية، بقدر ما تبيّن أن المعنى هو انتهاكه المستمر، وأن القائل يصل دوماً إلى ما لا يريد قوله، وأن القضية تقوض نفسها بقدر ما تستدعي نقيضها...

منطق التهافت

هذا ما تشهد به السجالات الكبرى والمناظرات المشهورة، بما هي توظيف للآلات المنطقية والتقنيات الجدلية في صراع التأويلات أو في تصادم النظريات، سواء على جبهة الفكر الفلسفي أو في ميادين الإنتاج العلمي.

والمثالات تبدأ من المحاورات الأفلاطونية حتى المناظرات المعاصرة. فسقراط لم يكن ينتصر على السوفسطائيين ببراهينه الساطعة وحُجَجِه القاطعة، بل لأنه كان يقول الكلمة الأخيرة في المحاورة، أو لأن أفلاطون كان يُريد له أن ينتصر. ونحن لسنا اليوم أفلاطونيين أكثر من كوننا سوفسطائيين، ذلك لأن مفهومنا للحقيقة لم يعد قائماً على التطابق والوثوق والثبات. من هنا فإن الحوار الأفلاطوني، لا تقوم أهميته بجعل سقراط يتغلب على خصومه، انتصاراً للعلم على الجهل أو للحقيقة على الخطأ، بل لأنه أول تشكيل فلسفي مكتوب بلغة المفاهيم، وأول خطاب جرى صوغه صياغة عقلانية قائمة على بداهات العقل ومعاييره. ولا شك أن الجدل السوفسطائي يشكل عنصراً من عناصر الموقف الأفلاطوني وبعداً من أبعاده. بهذا المعنى ليس السوفسطائي نقيضاً لأفلاطون، بل وجهه الآخر. إنه الشخصية المفهومية التي لا تنفك تحضر في عقل أفلاطون، لكي تطرح أسئلتها المقلقة أو المحرجة.

ولا يعني ذلك العودة إلى الوراء لتبنّي الموقف السوفسطائي، كما لا يعني تبني الموقف الأفلاطوني المضاد، فالأمر الممكن والمجدي هو استدخال الموقفين، والعمل على تجاوزهما بتجاوز مفهومات اليقين والضرورة، أو الظن والشك، وذلك لفتح الفكر على مفهومات الخلق والإنتاج أو البناء والتشكيل أو التحويل والتوليد. بهذا المعنى يجري تجاوز مفهوم الحقيقة بوصفها ما يصدق، سواء بالمعنى اليقيني القائم على استبعاد الآخر والمختلف أو الضد، أو بالمعنى الاحتمالي الذي يجعل إثبات الحقيقة رهناً بالوقائع، على طريقة كارل بوبر. فالتعاطي مع الحقيقة، من خلال مفهومات الخلق والتشكيل، يعني أن كل نتاج فكري يتصف بالأصالة والغنى والخصوبة، إنما يخلق عالماً مفهومياً جديداً بلغته ومفرداته، أو بتراكيبه وإشكالياته.

في ضوء ذلك لا تعود القضية هي أن الحق أصدق من أفلاطون، على ما قال أرسطو. فكل واحد من هذين الفيلسوفين يمتلك مشروعيته، لأن كلاهما شكل إمكاناً للتفكير لا ينضب بقوة مفاهيمه الخارقة. ولذا لم يستطع أرسطو نقض أستاذه أو محو أثره، كل ما فعله هو نسج علاقة مغايرة مع الحقيقة، من خلال الإشكاليات التي صاغها والمفاهيم التي ابتكرها.

هذا أيضاً شأن السجالات الكبرى التي دارت بين الغزالي والفلاسفة أو بين ابن رشد والغزالي. لم يتهافت الفلاسفة تحت مطرقة الغزالي، ولا تهافت الغزالي تحت مطرقة ابن رشد، تماماً كما لم يتهافت ابن رشد بعد حملات التكفير والتبديع التي شنت عليه. فالكل باقون بأعمالهم الفكرية وعوالمهم المفهومية، ونحن لسنا اليوم أقرب إلى الفلاسفة منا إلى الغزالي، أي لسنا مع القِدم ضد الحدوث، لأن العالم لا ينفك عن الحدوث والتحول. إنه شيء موجود على الدوام ولكنه يختلف عن نفسه باستمرار. ولذا، فإن منطق التهافت لا يشهد إلا على تهافته.

وهذا شأن السجال بين الهيغلية والماركسية. فماركس لم يستطع نقض هيغل. لقد قام بقلب جدله، ولذا فهو يشكل الوجه الآخر له، بمعنى أن تصورات العالم وتمثلاته ورواياته قد اختلفت بين هيغل وماركس، ولكن المنطق واحد، لأن مفهوم الحقيقة عند كل منهما يقوم على تطابق التصور مع الواقع. وفي المقابل لم يتهافت ماركس. ربما تداعت الماركسيات التبسيطية ذات الطابع الأيديولوجي الطوباوي أو الخلاصي. وأما نصوص ماركس فإنها باقية بقدر ما قدَّمت قراءة جديدة للعالم، تغير معها العالم عما كان عليه.

وفي مثال آخر، معاصر يقدمه السجال بين تشومسكي وخصومه[1]، يمكن القول بأن تشومسكي لم يستطع بعد عقود من المناقشات والمناظرات دفاعاً عن نظريته، حول الكليات النحوية الفطرية، أن يقضي على خصومه من التجريبيين والذرائعيين. ذلك أن كل نظرية هامة حول اللغة تنشىء علاقة جديدة معها، بقدر ما تطرح أسئلة جديدة، أو تفتح مجالاً جديداً للتفكير، أو تجترح أدوات مفهومية مغايرة. ومعنى القول بأنها تفتح علاقة جديدة مع اللغة، أن المسألة ليست مسألة ماهيات ثابتة يحتاج دَرْكها إلى تصورات مطابقة، بل مسألة علاقات

(1) راجع أدناه: تشومسكي ومأزق النحو التوليدي.

متغيرة، تولِّد دلالات مغايرة. إنها مسألة مركبات مفهومية تُعيد تشكيلات الموضوعات، بقدر ما تُحدِث تغييراً في العلاقات بين الأشياء.

هذه الأمثلة تعني أن المنطق الصوري، أكان برهاناً أم جدلاً، يقوم على الاستبعاد بقدر ما تُفهم الحقيقة بوصفها واقعةً ينبغي التحقق منها، أو مسألة ينبغي البرهنة عليها، أو قضية ينبغي الدفاع عنها. غير أن ما يستبعده منطق التحقيق، البرهاني أو الجدلي، هو بالذات ما يبقى ويصمد، كما يشهد تاريخ المناظرات بين أهل المذاهب. فلا قوَّض الحجاج فكرة هامة، ولا أسقط السجال مفكراً خلاّقاً. إذ كل فكرة خارقة تحتل موقعها على خارطة الفكر. وكل عمل فكري هام يمارس صموده بوصفه مساحة مفهومية.

العلاقة المتحولة

وذلك هو مأزق المنطق الصوري: لا يستطيع نفي ما يحدث من وقائع الفكر، تماماً، كما لا يستطيع إثبات ما يوجد إلا على سبيل تحصيل الحاصل. هذا المأزق لا يمكن الفُكاك منه إلا بتفكيك المعايير والآليات التي يشتغل بها المنطق الصوري، للتحرر من سجن المطابقة وأحادية الصدق وديكتاتورية الكلية والضرورة، وذلك بالتعامل مع الحقيقة لا كمماهاة مع الواقع أو تملك له، بل بوصفها لعبة الخلق والتشكيل أو القدرة على الإحداث والتغيير. هذا ما يتيحه المنطق التحويلي والعلائقي، بقد ما يفتح الفكر على ما يتناساه خطاب الهوية والمطابقة. والخطاب يتناسى حقيقته بالذات، أي كونه حدثاً ينتج الحقيقة ويولد الدلالة بأبنيته وتراكيبه، بسلاسله وشبكاته.

بهذا المعنى لا سبيل إلى اختزال الموجودات إلى مجرد تصورات مطابقة لما هو واقع، أو إلى مجرد روايات تسجل بأمانة مجريات العالم، وإنما يتعلق الأمر بنصوص وتشكيلات تجسد عوالم ممكنة أو تفتح أبواباً موصدة، أي تقدّم إمكانيات جديدة للوجود والحياة، بحيث يخرج المرء بعد قراءتها والتعاطي معها على غير ما كان عليه. عندها لا تعود المسألة هي أن نقرأ ونفكر لكي نعرف ذواتنا أو لكي نقبض على ماهيات الأشياء، بل أن نتحول عما نحن عليه، بتحويل علاقتنا بالعالم، عن طريق خلق الوقائع وإنتاج الحقائق. هذا شأن الحدث الفكري الهام، لا نقرأه لكي نقترب من حقيقتنا أو لكي نكُون أنفسنا. بالعكس إننا نقرأه لكي نتغير. ولذا فأهميته هي في مفاعيله التحويلية، شأنه شأن أي حدث.

بذلك لا نقرأ الفلاسفة، ولا المناطقة أيضاً، بمنطق المطابقة والصدق، أي لا نقرأهم بمنطقهم الذي يَؤُول إلى نفي إنجازاتهم، بتبيان عدم تماسكهم وفقدانهم لمصداقيتهم، وإنما نقرأهم بمنطق الحدث والعلاقة والتحول والتوليد، بحيث نتعامل مع نصوصهم بوصفها بيئات فكرية أو عوالم مفهومية أو مساحات معرفية هي من الغنى والكثافة والالتباس، ما يجعلها محلاً لقراءات لا تنفك تختلف وتتباين أو تتكاثر وتتجدد، بقدر ما تُحدِث تغيراً في العلاقة بالمعرفة والحقيقة، أو بالمعنى والنص، أو بالذات والفكر. وهذا شأن العمل الفكري الهام: إنه يتعدى مقولات المنطق وقواعد النحو وصيغ البلاغة، على نحو يتيح لنا أن نقرأ فيه دوماً ما لم يُقرأ من قبل.

الصدق والخلق

مثالات ذلك: من يقرأ أفلاطون بمنطق الصدق يحكم عليه بعدم المصداقية، بقدر ما حاول فيلسوف الأكاديمية نفي هذا العالم للقول بعالم آخر ليس عالمنا سوى ظلال له وأصداء. أما إذا قرأناه بمنطق الحدث والتحويل أو بمنطق الخلق والتشكيل، فإننا نلتفت إلى الميدان الفكري الذي افتتحه، وننشغل بالمركَّبات والشخصيات المفهومية التي ابتكرها. وهذا شأن أرسطو: لو قرأناه بمنطق البرهان، لحكمنا عليه بالتناقض، لأن خطابه الاستدلالي مليء بالفجوات المتكونة من الثنائيات التي تحكم هذا الخطاب، كثنائية الهيولى والصورة، أو العالم المتحرك والمحرك الذي لا يتحرك. ولكن لو قرأناه بمنطق الحدث والتحويل، لوجدنا بأنه ابتكر جملة من الأدوات المفهومية، أصبحت جزءاً من ذاكرة الفلسفة، كالمادة والصورة، أو القوة والفعل، أو العلة والمعلول، أو الجوهر والعرض...

وهذا شأننا مع ابن سينا، لو قرأناه بمنطق الحد، لحكمنا عليه بالعجز، لأن كل الجهود المنطقية التي بذلها أهل الحد، عبر مباحثهم وتحقيقاتهم، لم تفضِ إلى البت والقطع في حد أي مفهوم أو مصطلح خضع لآليات التعريف والتصنيف. بل ثمة دوماً تعريفات هي خرق للحدود، أي انزياحات في المعنى أو توسيع للمفاهيم أو تشابك في الدلالات. بهذا المعنى تشكل نصوص ابن سينا فسحةً من الممكنات، الأمر الذي جعلها موضعاً لشروحات متعددة ومتعارضة. وهذه الشروحات تخدعنا بقدر ما تدعي القبض على حقيقة النص، فيما هي تضاعفه من خلال بعثرة المعنى وتشتيته. من هنا فإن أهمية نص ابن

سينا ليس في كونه يشكل خطاباً يقبض على الحقيقة بواسطة الآلة المنطقية العاصمة للفكر عن الخطأ، بل في ما يتولد عن قراءته من الأعمال والنصوص، أو فيما تتيحه فجواته من الشروحات المختلفة والمتعارضة.

كذلك الشأن مع صدر الدين الشيرازي: لو قرأ المرء «رسالة التصور والتصديق»، بمنطقها لما صدَّق بها، إذ هي تفشل في حد التصديق على نحو فاصل، أي هي لا تزيل الاشتباه والالتباس، بل تزيد الأمر تعقيداً أو تشابكاً. من هنا أهميتها، أي كونها تفيض عن الحد وتتعدّى الحكم الجازم، لتشكل نصاً يكتسب مشروعيته، لا من كونه يخبرنا عن الحقيقة، بل من حقيقته بالذات، أي من كونه يشكل عالماً من العلاقات تتشابك فيه الدلالات وتتسلسل الإحالات.

اليقين والحدث

والأمثلة في الفكر الحديث أكثر من أن تُحصى. فنحن لو قرأنا ديكارت بعقلية اليقين، لشككنا بمنهجه الذي يحاول إقناعنا أن بإمكاننا أن نفكر بمعزل عن أجسادنا ورؤوسنا وجوارحنا. ولكن لو قرأناه بمنطق الخلق والفاعلية، لوجدنا أنه خلق، عبر الكوجيطو، مركَّباً مفهومياً، اخترق كل الأعمال الفلسفية، الحديثة والمعاصرة، التي انشغلت بقراءته ونقده.

كذلك الأمر مع كنط: لو قرأناه بمنطق التعالي لحكمنا بخداعه، لأن ما تبقى عنده هو نصه المحايث الذي يتعدى نظامه البرهاني وأحكامه القَبْلية، بما له من الكثافة المفهومية التي تتيح لنا أن نشتغل عليه للكشف عن بطانته اللامفهومة ومعانيه الملتبسة. هذا ما يتيحه المنطق التحويلي: أن لا نقرأ كنط قراءة متعالية تبحث عن الصلات القبلية للتجارب الممكنة، بل أن نقرأه قراءة مغايرة تحول علاقتنا بالنص، بقدر ما تتيح لنا أن ننسج معه صلات بَعْدية هي ثمرة خبراتنا الوجودية وتجاربنا المحايثة.

وأخيراً، لا آخراً، هذا شأن تشومسكي: لو تعاملنا معه بمنطقه، أي بمنطق التهافت، لحكمنا عليه بالفشل والمراوحة، لأنه مناظراته لم تسقط حجج خصومه من جهة، ولأنها لم تقدم جديداً بالنسبة إلى أطروحته حول النحو الفطري من جهة أخرى. غير أننا لو تعاملنا معه بمنطق تحويلي، فإننا نلتفت إلى ما أحدثه من تحول في الفكر الألسني عبر «النحو التوليدي» الذي شكل مساحة مفهومية جديدة. فالمهم هنا ليس الجدال والحجاج حول وجود هوية مسبقة

للغة، يمكن البرهنة عليها، وإنما المهم الحدث الفكري ذاته، وما تولد عنه من الحقائق، أي تغيير خريطة المفاهيم على ساحة الفكر الألسني.

فهم المأزق

مدار الأمثلة أن المنطق الصوري، بما هو منطق وحيد الجانب، باحث عن التطابق، لا ينتج سوى التناقض. تشهد على ذلك التعارضات الخانقة التي تحكمت في الفكر الفلسفي كثنائية المثال والمحسوس، أو الصورة والمادة، أو القدم والحدوث، أو العقل والنقل، أو الفكر والامتداد، أو الفهم والحساسية، أو الذات والموضوع، أو المثالية والمادية، أو الدين والعلمانية، أو اللاهوت والناسوت، أو الفطرة والاكتساب...

في المنطق التحويلي، لا سبيل إلى ردم الفجوة بين الدال والمدلول أو بين المقول والمفهوم أو بين الرؤية والعبارة. وهي فجوة تجسد التعارض الانطولوجي الذي يخترق الخطاب، أي عجز القول عن التطابق مع ما يقوله، أو كون الكلام هو دوماً غير ما يقصده المتكلم. هذا التعارض الأساسي هو الذي يفسر لنا كيف أن خطاب العقل يتستّر على لامعقولاته، وأن خطاب الحرية يمارس استبداده، وأن خطاب العلمانية يولّد لاهوته.

ولذا ليس علينا هنا أن نختار بين أطراف المتعارضات، وإنما علينا أن نهتم بالعلاقات بين الأطراف، لأن الأصل هو التعارض والاختلاف أو التفارق والتفاضل أو التعدد والتبعثر أو التجدد والتكاثر. عندها لا يكون التفكير عبارة عن حل التعارض، بل فهم للمأزق وصوغ للإشكالات بتفكيك البنى والآليات أو بصرف الألفاظ وتحويل العلاقات. هنا ليس التفكير محاولة للاستدلال الصوري علي وجود الشيء، كما هو شأن الاستدلال على وجود الله، ولا هو بحث عن الماهية الحقة على سبيل التطابق، وإنما هو صياغة العلاقة مع الحقيقة على نحو إشكالي، أو قراءة الحدث بلغة مفهومية، تنبثق معها إمكانات جديدة للتفكير والتعبير والتدبير.

ومعنى العلاقة الإشكالية أن المعرفة بالموضوع ليست ذات طابع تطابقي، يقيني أو ثبوتي، بل هي مساهمة في تكوين الموضوع. بهذا المعنى كل معرفة هي إزاحة أو خرق أو قلب أو ترميم وإعادة بناء... ولذا فمن يفكر بمنطق تحويلي علائقي، لا يبحث عن ماهية العقل المحض، لكي يطرد اللامعقول من

ملكوت العقل، بل ينتج مفهوماً جديداً للعقل، لا يوقفنا على ماهيته الصافية، بقدر ما يحدث تحولاً في العلاقة بالموضوع، وذلك بإعادة ترتيب العلاقة بين العقل ولا معقولاته[1]. واللامعقولات هي المادة التي يشتغل عليها العقل ويتغذى منها لتصيير اللامعقول معقولاً أو لفهم اللامفهوم.

كذلك ليس علينا أن نختار هنا بين التمحور على الذات أو على الموضوع، لأن التفكير ليس تواطؤ «عقل ذاتي» مع الموضوع، أو تطابق «أفكار موضوعية» مع الأشياء. وإنما هو إنتاج مفاهيم تجسد عوالم ممكنة تتحول معها العلاقات بين الأشياء لا على سبيل التطابق والتطابق، بل على سبيل التوليد والتحويل، وذلك أن المفهوم إنما يتكون أو يُعاد تكوينه، بقدر ما يسهم في قراءة الحدث أو بقدر ما ينخرط في فتح مجال جديد تُنْسَج معه علاقات مغايرة مع الحقيقة.

كذلك أيضاً ليس علينا، بحسب المنطق التحويلي، أن نختار بين الدين والعلمانية، أي ليس علينا أن نستبدل أصلاً بآخر أو صورةً بأخرى، كأن نعمل على إحلال بنية ناسوتية محل بنية لاهوتية، الأحرى أن نلتفت دوماً إلى ما تتكشف عنه ممارسات البشر من أبعاد لاهوتية. بهذا المعنى يُمارَس التفكير كفاعلية نقدية لمقاومة أمبريالية المعنى ومركزية الأنا ووطأة البنى، بحيث تصبح الإشكالية هي بين فكر أحادي وفكر نقدي، بين فكر يقيني ثبوتي وفكر مفتوح على التعارض والتوتر.

وحده ذلك يتيح التحرر من الكماشات المنطقية التي تضع الفكر بين فكي الإحراج، حيث لا وسط بين النقيضين. هذا ما يتيحه المنطق الجديد، بقدر ما يحاول تجاوز مقولات المماهاة والمرآة والتطابق والنموذج والتأسيس والتطبيق، نحو مفهومات العلاقة والشبكة والقراءة والخلق والتشكيل والمراهنة...

والفرق بين المنطقين يبرز على مستويات مختلفة:

الماهية والعلاقة

مع المنطق التحويلي يجري أولاً تجاوز المنظور «الماهوي» للكائن

(1) راجع بصدد هذه النقطة أدناه: أوهام الموضوعية وسبات الحداثة؛ راجع أيضاً أدناه: نقد منطق التهافت.

للتعامل معه على نحو علائقي تبادلي. في المنطق الصوري الكائن هو ماهية ينبغي تصورها على نحو مطابق، سواء عبر الحد والرسم أو بالقياس والبرهان. في المنطق التحويلي لا ماهية صرفة، ولا هوية متعينة بصورة حاسمة ونهائية. فالشيء هو هنا جملة علاقاته ومحصلة تبادلاته التي هي جماع إمكانياته المفتوحة دوماً على المجهول والمفاجىء واللامتوقع. إنه نسبة إلى الأشياء الأخرى. وكل نسبة تفتح إمكاناً جديداً للتفكير، بقدر ما تنشىء علاقة جديدة مع الحقيقة. وكل علاقة مغايرة تُحدِث تحولاً في بنية الواقع، على نحو يُعاد معه ترتيب العلاقات التي يتركب منها العالم، وذلك بتشكيل الحقول والموضوعات، أو بفتح المجالات والفضاءات.

هذا شأن العدد بالذات. إنه ليس جوهراً، بل هو مجرد نسبة إلى سائر الأعداد. ولذا من يدرس العدد 7، على سبيل المثال، لا يقف على ماهيته، بل ينشىء «شبكة من العلاقات» هي نفسها محصلة علاقات كما يقول ريتشارد رورتي[1]. بهذا المعنى فحقيقة العدد ليست ماهيته المسبقة أو الجاهزة التي ينبغي البحث عنها، وإنما هي ما يتولد عن شبكة علاقاته بسواه من الحقائق الحسابية أو المعادلات الرياضية، التي لا يمكن أن تستنفدها منظومة وحيدة، مغلقة أو تامة.

هذا شأن اللغة أيضاً: فحقيقتها لا تكمن في حالة أولية أو في بنية أصلية أو في ملكة فطرية، ينبغي للبحث أن يقف عليها يوماً ما، بقدر ما هي أبنية وتراكيب أو علاقات وروابط لا تتوقف عن الحدوث والتشكل، أو عن التوسع والانتشار، أو عن التغير والتحول. بهذا المعنى ليست اللغة سوى حصيلة الممارسات الخطابية والتشكيلات النصوصية، أي هي كل ما يمارسه أو يتداوله أو ينتجه أهل اللغات والناطقون بها، والأحرى القول، ما يمارسه «الفاعلون اللغويون»[2]، لأن من يتكلم لغة، يفعل بقدر ما ينفعل، بمعنى أنه يستخدم أبنية وتراكيب، بقدر ما يقوم بفهمها وإنتاجها، ولا فهم أو إنتاج من غير فعل أو تحويل.

وهذا شأن المجتمع: لا يمكن القبض على حقيقته الموضوعية أو تمثل

---

(1) راجع كتابه: الأمل بدلاً من المعرفة، مقدمة إلى الذرائعية، مصدر سابق، ص67 ـ 69.

(2) هذا مصطلح أقترحه بدلاً من مصطلح الناطق؛ انظر أدناه: تشومسكي ومأزق النحو التوليدي.

بنيته الأولية، على ما يعتقد علماء الاجتماع والأناسة؛ لأن المجتمع لا ينفصل في النهاية عما ننشئه حوله من المفاهيم والنماذج التفسيرية التي هي مقاربات مختلفة للواقع الاجتماعي، كتفسير المجتمع من خلال النموذج العضوي، أو النموذج الآلي، أو النموذج اللغوي، أو النموذج الثقافي... وكل مقاربة جديدة تنشىء صلة مغايرة مع الحقيقة الاجتماعية أكثر مما تقبض على الواقع الموضوعي للمجتمعات.

حتى المادة لا يمكن القبض على حقيقتها الموضوعية، لأن ما يتبقى بعد كل التجارب والبحوث، هو النماذج النظرية التي تشرح العلاقات التي يمكن أن تنشأ بين العناصر المكونة للذرة أو للخلية. أما القبض على ماهية العناصر نفسها أو ما تحت العناصر الأولية، فلا يفضي إلا إلى الإنفجار الأعظم الذي يدمر الحياة ويلوث البيئة.

وهكذا لا شيء يمكن القبض على حقيقته الموضوعية، ما دام لا شيء يُدرَك بذاته، سواءاً اختص الأمر باللغة أم بالمجتمع، بعالم الإنسان أم بعالم الطبيعة. وإذا كنا لا نبلغ البنى الأولية والنماذج الأصلية أو المفاهيم المحضة والمبادىء القبلية، فليس لأن الموضوعات التي نفكر فيها هي في غاية التعقيد، ولا لأن المناهج والوسائل لا تفي بدرسها أو بدرك ماهياتها، بل لأن من يبحث عن شيء، يجد أمامه كل التراكمات والتعقيدات والإشكاليات التي يتكون منها تاريخ العلم به.

بهذا المعنى تبدو اللغة معقدة، ليس لأنها تنطوي على سرّ قد لا ننجح في كشفه، ولا لأن هناك اعتبارات أخلاقية تَحُول دون إجراء تجارب على الدماغ البشري قد تساعد على إيضاح طبيعة «الكليات النحوية»، كما يعتقد تشومسكي، بل لأن اللغة لا تنفك عن تاريخها المديد وعن تحولاتها المتعاقبة، أي عما تراكم بشأنها من التأملات والدراسات والنظريات. كذلك أمر العقل: فماهيته لا تنفصل عن تاريخ مفهومه، بكل تراكماته وتحولاته، وبكل تكثّره وغناه، وبكل إشكالياته وتعقيداته، أي بكل علائقه المتشابكة مع سواه من المفاهيم، كما تشهد على ذلك تجربة كنط في «نقد العقل».

وهكذا فمصدر التعقيد ليس طبائع الأشياء وما يكتنفها من أسرار، بل ما يُنْتَج حولها من الخطابات والنصوص، أو ما يتراكم بشأنها من المنظومات العقائدية والحمولات الأيديولوجية، أو ما يتكدس بصددها من نماذج التفسير

وأنظمة المعارف. . . بهذا المعنى لا تُبلغ البداهة الأولى ولا الكلام الأول، بل كل معرفة بشيء هي معرفة للمعرفة، وكل كلام على موضوع هو كلام على الكلام نفسه. من هنا فإن ما يُقال من جديد حول شيء من الأشياء، لا يزيدنا اقتراباً من ماهيته، بل على العكس يزيده تعقيداً والتباساً، بقدر ما يُنشِيء صلات جديدة بينه وبين من سواه من الأشياء، من جراء توسيع حقول المعرفة وتراكم أنظمة الفكر أو من جرّاء تشابك الدلالات وكثافة المفهومات.

المرآة والقراءة

مع المنطق التحويلي بجري تجاوز المفهوم «المرآوي» للفكر، بقدر ما يجري تجاوز المفهوم «الماهوي» للكائن. في المنطق الصوري، المعرفة هي صورة، أي وصف مطابق لماهية الشيء أو انعكاس تام للواقع. بكلام أصرح: في المنطق الصوري العقل هو «مرآة العالم». من هنا احتل مفهوم «المرآة» موقعاً بارزاً في تاريخ الفكر من أفلاطون حتى المعاصرين. مع المنطق التحويلي يجري كسر مفهوم المرآة، إذ المعرفة هي هنا «قراءة» لا صورة. وهي قراءة لأن الفكر لا ينفك عن اللغة التي هي وسيط انطولوجي لا يمكن تجاوزه. إنها على ما يقول جياني ڤاتيمو[1] «الثالث» الذي لا يمكن رفعه بين الأنا والعالم، أو بين الذات والغير، أو بين الفكر والواقع.

والتفكير بوصفه قراءة هو نسخ وتبديل، أو صرف وتحويل، سواء تعلق الأمر بشرح نص أو تأويل حديث أو تفكيك خطاب أو ترجمة كلام من لغة إلى أخرى. فما دمنا نفكر وننطق، لا مفر من توليد المعاني وتحويل الدلالات، بما يؤدي إلى تغيير العلاقات بين الكلمات والأشياء.

وحدها القراءة التحويلية تتيح لنا أن نفسر اختلاف الشروحات للقول الواحد، من خلال توليدات النحو وألاعيب الدلالة، أو من خلال توليفات الخيال ومركبات الفهم. وحده ذلك يفسر استحالة التطابق بين النص وشرحه، أو بين النص وترجمته، أي كون كل قراءة لها مفعولها التوليدي وطابعها التحويلي؛ إذ كل كلام ينطوي على زحزحة للدلالة، ولو كان مجرد شرح وتفسير؛ وكل قول هو إعادة تركيب ولو كان مجرد نقل أو ترجمة.

(1) راجع كتابه: خُلقيات التأويل، مصدر سابق، ص145.

ولعل هذا ما يفسر لنا عجز المؤلف عن استيفاء الكلام على مقاصده بالرغم من كثرة الشروحات والاستطرادات، أي كون كل شرح هو صرف للألفاظ بقدر ما خروج على الدلالات. بالطبع هناك كلام يتصف باللغو والثرثرة أو بالدور والخواء. ولكن مثل هذا الكلام لا يعد شرحاً، فالشرح المثمر والمفيد، له كينونته الخاصة بوصفه جسداً لغوياً مولداً للمعنى. وهذا شأن الترجمة: لا معنى ولا مفهوم يبقى على ما هو عليه بعد ترجمته، لأن الترجمة، أياً كانت دقتها وأمانتها، هي أيضاً نوع من القراءة التحويلية، يُعاد عبرها خلق النص من جديد، بإعادة تشكيل المعاني وتركيب المفاهيم أو تركيب الأقوال[1]. . ذلك أنه لا مجال لإفناء الفرق بين لغة وأخرى على المستويات الصرفية والنحوية والدلالية والمفهومية، فضلاً عن المستويات البيانية والفضاءات المجازية والآليات التأويلية. فلكل لغة جسدها الذي لا يمكن اختزاله إلى قضية منطقية أو إلى جملة نحوية أو إلى صيغة بلاغية. من هنا استحالة الوصول إلى ترجمات مطابقة مع نصها الأصلي. تشهد على ذلك ترجمات الكوجيطو الديكارتي إلى اللغة العربية (أنا أفكر إذن أنا موجود)، باختلاف صيغها وتعدد نماذجها[2]. نحن هنا إزاء صراع بين الترجمات هو

---

(1) بهذا المعنى أنا مع ما يقوله الدكتور منذر عياشي عن الترجمة بوصفها «قراءة»، خصوصاً في الميادين الأدبية والفلسفية؛ راجع رأيه في هذا الخصوص، في ملحق «السفير الثقافي»، بتاريخ الجمعة في 3/ 10/ 1997.

(2) تقدم مقولة ديكارت، أنا أفكر إذن أنا موجود، مثالاً في آن على تعدد إمكانيات الترجمة واختلاف مستويات القراءة وحقولها. يمكن للنحوي الذي يهتم بسلامة التركيب أن يعترض على التركيب السابق وإحلال تراكيب أخرى يراها أكثر سويةً، كالقول أنا أفكر، فأنا موجود، أو أنا أفكر فأنا أوجد، أو أنا أفكر، فأنا أكون، كما يفعل طه عبد الرحمن في نقده لترجمات الكوجيطو إلى اللغة العربية؛ يمكن أيضاً للبلاغي المهتم بالتقنيات البيانية أن يقترح صيغاً أخرى للترجمة تكون أكثر انسجاماً مع المجال التداولي للغة العربية، كما يفعل طه عبد الرحمن نفسه الذي يترجم نص الكوجيطو بقوله: انظر تجد، حتى يُقرِّبَه من لغة الحِكم والأمثال السائرة؛ من جهة ثالثة يمكن للمنطقي أن يعترض على الاستدلال في مقولة ديكارت بقوله: الوجود لا يُبرهن عليه، إذ هو أمر بديهي؛ من جهة رابعة يمكن لقارىء ديكارت أن يهتم بالكشف عن المعاني الخفية التي قصدها أو التي تحتملها مقولته كما يفعل الشراح والديكارتيون أمثال تشومسكي. ولكن ثمة من يقرأ في نص ديكارت ما لم يُقرأ، بافتتاح إمكانية جديدة للتفكير كما نجد لدى هوسرل، أو للتفكيك وإعادة التركيب كما نجد لدى نيتشه وهيدغر وفوكو ودولوز ولاكان. . .=

صراع بين التأويلات. وإذا كان هذا الأخير لا يُحسم، فالأول أيضاً يتعذر حسمه. والأجدى فتح الترجمة على القراءة بمفهومها التوليدي والتحويلي[1].

بهذا يتبدّى الفرق بين منطق الصورة ومنطق القراءة: في المنطق الأول ثمة طبائع ثابتة ومرايا عاكسة. في المنطق الثاني يجري تهشيم المرايا لإعادة تشكيل الموضوعات، أي ثمة سلاسل متصلة من التأويلات، أو ثمة شبكات من المفاهيم يجري تفكيكها وإعادة تركيبها باستمرار.

التطابق والتشكيل

إن تجاوز المفهوم الماهوي للكائن والمرآوي للفكر، يعني في الوقت نفسه تجاوز المفهوم «التطابقي» للحقيقة. فالتطابق هو الأساس في منطق الهوية الذاتية والمصداقية الموضوعية. ومن التطابق تتفرع بقية المفردات التي تصف النشاط المعرفي والفكري، كالتملك والقبض، أو الصورة والنسخة، أو الخبر والإعلام، أو الانعكاس والتسجيل.. هذا ما يحاول المنطق التحويلي تجاوزه

= بالنسبة لترجمات الكوجيطو إلى العربية راجع نقد طه عبد الرحمن لهذه الترجمات في كتابه، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة (1)، المركز الثقافي العربي، الباب الرابع، الفصل الأول.

(1) بهذا المعنى لا مفكر يبقى على ما هو عليه بعد تعريبه، سواء تعلق الأمر بديكارت أو بهيدغر، بماركس أو بسارتر. فالنص المنقول يخضع للتحول بعد مروره بمخرطة اللغوية العربية وشبكاتها المجازية. والذين يبحثون عن التواطؤ مع الأصل، إنما يبحثون عن سراب بقدر ما يتعاطون مع الترجمة بعقل لاهوتي. لا يعني ذلك، في المقابل، اختزال النص المترجم أو مسخه، كما فعل طه عبد الرحمن الذي ترجم نص الكوجيطو بصيغة: انظر تجد، لكي يكون منسجماً مع المجال التداولي العربي لغةً ومعرفةً وعقيدة. فإعادة الابتكار تعني التفاعل، بين النص واللغة التي يُنقل إليها، بمعنى أنه إذا كانت الأفكار والمفاهيم تخضع للتحول والتأقلم بدخولها في بيئات لغوية وفضاءات ثقافية مختلفة، فإن الأفكار الخصبة والمفاهيم الخارقة، تخترق اللغات والثقافات التي تُنقل إليها، وتفعل فعلها فيها، تلقيحاً أو تطعيماً، كما تشهد ترجمة الفكر اليوناني إلى العربية في العصر العباسي؛ أو ترجمة الأعمال الفكرية والأدبية من اللغات الغربية إلى اللغة العربية في العصر الحديث. وذلك يعني استبعاد التطابق مع الأصل الأول إلا على سبيل المسخ والتشويه، على ما هو شأن الترجمات الحرفية، كما يعني استبعاد التأصيل أي التطابق مع الأصل المنقول إليه، إلا على سبيل المحو والاستئصال، كما فعل طه عبد الرحمن في ترجمته. فبين التطابق والمحو ثمة إمكانية أخرى هي النحت وإعادة الخلق بما يشبه الإنشاء والإحداث لنص جديد أو للغة مغايرة. راجع أدناه نقدي لترجمة طه عبد الرحمن للكوجيطو الديكارتي: فقه الفلسفة من أجل محو الفلسفة.

نحو مفاهيم الخلق والتشكيل أو المراهنة والسبق أو اللعب والمجازفة.

في المنطق الأول الحقيقة هي ما ينبغي ملاحظته أو تسجيله أو الإخبار عنه أو البرهنة عليه وإقراره. في المنطق الثاني الحقيقة هي ما يمكن خلقه من العوالم، سواء تعلق الأمر بابتكار لغات ونصوص، أو ببناء أنظمة ومؤسسات، أو بتكوين مجالات ومساحات... ولذا فهي هنا نتاج لا أساس، وخبرة لا خبر، وتشكيل لا تسجيل، ورسالة لا صورة، وعلاقة لا ماهية..

وهنا يتجلى الفرق بين منطق المطابقة والتسجيل من جهة، وبين منطق التشكيل والتحويل من جهة أخرى، على أكثر من صعيد: في منطق التطابق والتسجيل الحقيقة هي مجردة أو مفارِقة، أي مجموعة من القواعد الكلية أو جملة من المبادىء العامة. في منطق التحويل ليست الحقيقة ذهنية، بل عينية وملموسة، لأنها لا تنفك عن اللغة. نحن لسنا هنا أمام حقائق متعالية أو أحكام صرفة أو كليات مطلقة، بل إزاء تراكيب لغوية وتشكيلات خطابية، هي جسد المعنى وأرض العقل وخريطة المفهوم. اللغة في المنطق التسجيلي والمرآوي هي أداة أو لسان حال. في المنطق التحويلي هي بيئة الفهم ومبنى الفكر ووسط التواصل، إذ من دونها لا إمكان لإقامة صلات بين البشر ثم بينهم وبين العالم. وإذا كانت علاقة الإنسان بذاته هي علاقة فكرية بحسب كوجيطو ديكارت، فإن ما تناساه ديكارت هو أن علاقة المرء بفكره وبالعالم هي علاقة لغوية. بهذا المعنى تتعدى العلاقة باللغة المستوى الأداتي إلى المستوى الانطولوجي، لكي تصبح ليس فقط «مسكن الكائن»، بل وسطه الذي لا فكاك له منه.

على صعيد ثان تبدو الحقيقة في المنطق التقليدي، الصوري أو المتعالي، ذات قِوام جوهراني وحملي، إذ الكائن يعامل هنا كجوهر يقبل الحمل والإسناد، أو كموضوع يقبل التمثل والتصور. في المنطق التحويلي الحقيقة هي ذات بُعد إنتاجي، لأن الكائن ذو بعد حدثي. بكلام آخر: الكائن بحسب المنطق الأول هو موضوع للوعي أو للذهن، ولذا فأداة المعرفة هي التصور المطابق، في حين أن الكائن بحسب المنطق الثاني هو ما يحدث، ولذا فالأداة هي المفهوم الذي يقدم صياغة للحدث بقدر ما يحاول قراءته، والذي يُعاد تكوينه باستمرار، عبر عملية انخراطه في القراءة والتشخيص أو في الشرح والتفسير أو في التشريح والتفكيك. بهذا المعنى كل مفهوم جديد هو تفكيك، بقدر ما هو تحويل تتولد معه علاقة جديدة مع الحقيقة، هي تغير في جغرافية المعنى وعلاقات الواقع.

على صعيد ثالث تبدو الحقيقة في المنطق الصوري، بوصفها ثمرة البرهان والحجاج، لأن الفكر يشتغل هنا بآليات المقايسة والمماثلة، للاستدلال على وجود الغائب قياساً على الشاهد. في المنطق التحويلي تبدو الحقيقة ذات طابع «سردي» أو روائي. لأن الكائن ليس ما نستدل على وجوده على سبيل الوجوب أو على نحو محكم، وإنما هو ما يحدث ويحتاج إلى أن يُقرأ بلغة مفهومية. إنه ما يجيء دوماً على نحو مفاجيء وغير متوقع. ولذا فالفكر ليس هنا مجرد استدلال أو تسويغ، بقدر ما قراءة ورواية.

على صعيد رابع تتخذ الحقيقة في المنطق الصوري، طابع اليقين والثبوت، إذ هي ما يسبق التجربة ويتعالى عليها، ولذا فهي تستبعد المفارقات والتناقضات. إنها ذات وجه أحادي ومنهج ديكتاتوري. في المنطق التحويلي ترتبط الحقيقة بالحدث بوصفها أثراً من آثاره، سواء تعلق الأمر بحدث كوني أو طبيعي، اجتماعي أو سياسي، تقني أو علمي، فكري أو فني... ولذا فهي ليست قَبْلية ولا بعدية، بل محايثة. كذلك ليست هي ضرورية ولا اعتباطية، بقدر ما هي لغة للتفاهم أو ساحة للتواصل أو حيز للتبادل. وأخيراً لا تخلو الحقيقة في المنطق التحويلي من المفارقات، بقدر ما يتسم الكائن بالاختلاف والشقاق، أو بقدر يبدو الفكر توتراً بين الحدود، أو بقدر ما يقوم الخطاب على التعارض بين الرؤية والعبارة أو على عدم التطابق بين القصد والقول.

التأسيس والمراهنة

إن ضرب مفهوم التطابق يفضي إلى التحرر من مفهوم التأسيس[1] الذي يشكل الضمانة في الفكر التقليدي والمنطق الصوري. فما يُبنى على أساس هو الصحيح والصادق أو الموثوق من المعلومات والمعارف أو من النظريات والمذاهب. ولذا فالفكر يشتغل هنا بوصفه عملية تأسيس أو تأصيل، قوامها رد الوقائع والظواهر أو الذوات والأفعال أو الكائنات والأشياء إلى مبادئها الأولى وعللها الأصلية، كتفسير العالم من خلال مثال «الخير» عند أفلاطون أو «واجب الوجود» عند الفارابي أو «مبدأ العلة الكافية» عند سبينوزا أو كتفسير العلاقات الاجتماعية من خلال بنية أولية، والوعي من خلال نماذج أصلية، واللغة من

(1) راجع بصدد نقد مفهوم التأسيس، خُلقيات التأويل، مصدر سابق، ص34 ـ 35؛ راجع أيضاً جان ـ فرنسوا ليوتار، اللاإنساني (بالفرنسية) منشورات غاليليه، 1988، ص37.

خلال كليات نحوية. غير أن المبادىء والعلل والأصول والنمادج تكون دوماً ثابتة أو مفارقة أو مسبقة أو كاملة، الأمر الذي يعني حلول التصورات الذهنية محل الأشياء العينية. هذا هو عمل التأسيس والتأصيل: اختزال الأشياء من خلال معنى مفارق أو قانون مجرد أو مبدأ أول وحيد وثابت، يستبعد كل ما يجري في أتون التجربة وعلى أرض المحايثة.

في المنطق التحويلي لا تستمد الأشياء مشروعيتها أو معقوليتها من مبدأها أو أساسها أو علتها، أو من أي شيء يقع خارجها، إذ الشيء هو هنا شكل تواجده أو نمط تحققه أو حقل إمكانياته أو نطاق ممارسته أو شبكة علائقه أو سيرورة تحوله. لذا ليس الفكر هنا تأسيساً أو محاكمةً، بقدر ما هو قراءة للحدث، للمراهنة على ما يمكن أن يحدث؛ وليست الحقيقة حكماً على الواقع أو تملكاً له، بقدر ما هي إنتاج وقائع جديدة. بهذا المعنى نحن لا نفكر لكي نصل إلى الأُسس، وإنما نفكر لكي نكشف ما تحجبه هذه الأسس، أي ما تخفيه العلل أو تهمّشه القواعد أو تتستر عليه النماذج أو تطمسه المبادىء من الاختلافات والانشقاقات والثغرات أو من الصيرورات والتحولات والولادات.

بكلام آخر: لا نفكر بأن نستدل ونحاكم ونؤسّس، لكي نتطابق مع مبدأ أو أصل أو تقليد؛ وإنما نفكر بأن نقرأ أو نفهم ونشخص، لكي نتحول عما نحن عليه، عبر المركّبات المفهومية أو الصيغ العقلانية، التي تتيح تشكيل مساحة للقاء مع الغير، بقدر ما تتيح تغيير العلاقة بالواقع والحقيقة، من خلال تشكيل موضوعات جديدة للتفكير. بهذا المعنى يسهم التفكير في أن يستعيد الحدث قوته، وذلك بقدر ما يجري التعامل مع الأفكار والمفاهيم بوصفها أحداثاً مولدة للحقائق، أي بوصفها أشياء لها كينونتها، أو أقوالاً تفرض نفسها وتمتلك وقائعيتها.

بحسب هذا المنطق في التعامل الحَدَثي مع الفكر، لا نقرأ كوجيطو ديكارت بمنطق الاستدلال الذي يصح أو لا يصح، بل نرى إلى ما أحدثته المقولة الديكارتية، بافتتاحها حقلاً جديداً للتفكير، من التغير في العلاقة بين الذات والفكر والوجود. وهذا ما حجبه ديكارت في خطاب الذات بوصفها جوهراً يفكر بمعزل عن الجسد، أي كون نص الكوجيطو هو جسد لغوي له كينونته الملموسة ومفاعيله التي لا تنتهي أو لم تَنْتَهِ بعد، كما هو شأن كل حدث.

كذلك لا نقرأ كنط بمنطق المحاكمة للعقل، وفقاً لقوانين خالدة أو بحثاً عن حقيقة متعالية. بل نرى إلى الحدث الفكري ومفاعيله المفهومية، أي إلى التغيير الذي أحدثه نقد كنط للعقل، في مفهومات العقل والفهم والنقد، وفي خارطة الفكر عامة، وعلى النحو الذي انبثقت معه إمكانيات جديدة للتفكير، سواء في الحقل أو في المنهج أو في الأدوات المفهومية. وهذا ما حجبه كنط في دعاويه وأطروحاته: أي كون النقد الكنطي ليس محاكمة نهائية بقدر ما هو إمكانية دائمة للتفكير، وليس تقريراً لحقائق متعالية أو وصفاً لمفاهيم محضة، بقدر ما هو تجربة غنية هي تجسيد لمشروع وجود ونمط حياة، أو بقدر ما هو نص ذو كثافة مفهومية خارقة، تجعله باستمرار حقلاً لقراءات ترى إلى أقاليمه اللامعقولة أو تحاول خرق كثافته اللامفهومة. وهذا ما يمنح النص قوته ويتيح له أن يمارس صموده وراهنيته.

وأخيراً لا آخراً، لا نقرأ هوسرل لكي نقتنع معه بتأسيسه للفلسفة كعلم صارم، يتيح للأنا المتعالي القبض على الماهيات الصافية، بواسطة منهج الإحالة والتصفية. وإنما نقرأه لكي نجد عالماً فكرياً تشكَّل معه، على ما تجسد ذلك في شبكة المفاهيم التي نسجها، والتي أحدثت تغييراً في جغرافية الوعي وفي بنية المعنى. وهذا ما حجبه هوسرل في خطاب التأسيس، أي كونه راكم نصوصاً وكدَّس مفاهيم هي من الغموض والتعقيد والالتباس والكثافة ما يجعل من المتعذر تملكها والقبض على ماهيتها. وهنا وجه المخاتلة في خطاب الظاهريات[1] المحضة والمتعالية: إنتاج التعقيد للوصول إلى التصفية، افتتاح عالم بدلاً من تأسيس علم، تحول الماهيات المحضة إلى وقائع فكرية وكائنات فعلية، هي أقوال كثيفة وخارقة تحتل موقعها على ساحة الفكر بقدر ما تترك أثرها الدائم في حياة الأفكار وتطور المفاهيم.

التحويل والكثرة

واستدراكاً، على هذا النحو يمكن قراءة نص حفري أو تفكيكي لميشال فوكو أو لجاك دريدا، أي لا نقرأه بمنطق المماهاة والمطابقة، ما دام الخطاب هو دوماً مخاتل مراوغ. وهذا شأن الخطاب التفكيكي: إنه يحاول أن يقول لنا بأن

---

(1) الظاهريات هي هنا علم الظاهرات (Phénoménologie)، ولذا فهي تحيل إلى الظاهرة لا إلى الظاهر.

الخطاب هو غير ما يقوله أو ما يحاول إقراره، أي يريد إقناعنا بأطروحته القائلة بأن النص يتعدى ما يطرحه أو ينزاح عن مقاصده أو يصل إلى ما لا يريد قوله. وذلك هو الإشكال: إن خطاب المطابقة لا ينتج إلاّ المفارقة. فالأحرى التعامل مع النصوص لا بوصفها أطروحات معينة أو أطروحات مضادة لها، يمكن تمثلها والتماهي معها، بل كأشياء قابلة للقراءة والتحويل. إذ لا شيء يُستعاد بذاته. وهذا شأن النصوص الفلسفية والأدبية: إنها أجساد لغوية كثيفة يتعذر اختزالها إلى مطابقات دلالية أو نحوية أو منطقية. أي هي أحداث لها فرادتها التي تجعلها غير قابلة للتكرار أو التعميم إلا على سبيل الخداع والتمويه.

هذا شأننا مع مثل هذه المقولات: «المعرفة هي تذكر» لأفلاطون، أو «الحق يساوق الوجود» للفارابي، أو «اللغة هي مسكن الكائن» لهيدغر، أو «المنطوق هو حدث لا يتكرر» أو «الإنسان هو اختراع حديث» لميشال فوكو[1]، أو «المفهوم قوامه الكثرة». لجيل دولوز[2].

لا مجال لتملك أية واحدة من هذه المقولات على الصعيد المعرفي. وإنما الممكن هو قراءة كل واحدة منها على سبيل النسخ والاختلاف، أو على سبيل التكاثر والتجديد، من جرّاء تراكيب النحو وتوليداته، أو من جرّاء توليفات المنطق وتحويلاته، وذلك حيث ننتقل دوماً من دلالة إلى دلالة أو من معنى إلى

---

(1) مصطلح «المنطوق» (Enoncé)، وقد استعمل سالم يفوت بدلاً منه مصطلح «العبارة»، هو حيّز التحليل الحفري عند ميشال فوكو، أي هو ما يتعدى التحليلات التي تجري على مستوى النحو أو المنطق أو البلاغة أو الدلالة أو التحليل اللساني... ولكونه كذلك، فهو غير قابل للتكرار أو التعميم. من هنا صعوبة تعريفه، إذ كل تعريف له يحيله إلى مستوى من المستويات التي يتعداها، أي يحيله إلى مجرد جملة نحوية أو قضية منطقية أو صورة بلاغية أو رابطة لسانية، في حين أن المنطوق يشكل بالنسبة لكل هذه المستويات مجال ظهورها أو حقل تواجدها أو قوانين إمكانياتها أو ميدان ممارستها؛ راجع ميشال فوكو، حفريات المعرفة، القسم الثالث، العبارة ونظام احتفاظها وظهورها، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، 1987.

(2) هذا أحد تعريفات «المفهوم» عند جيل دولوز. وأنا أوثر لفظ «كثرة» لترجمة: Multiplicité على لفظ «تعددية» الذي اختاره مطاع صفدي، لأن «الكثرة» هي مصطلح قديم استخدمه الفلاسفة العرب، والأَوْلى استخدام ما هو موجود. وبحسب قراءتي التحويلية التوليدية لمصطلح «التكوثر»، عند طه عبد الرحمن، بوسعي القول: المفهوم هو مُكوثرة من المعاني.

آخر[1]. الأمر الذي يجعل المفهوم يزداد دوماً كثافة وغنًى وتجدداً، أي يجعله كثرةً لا تنفك تتكاثر أو تتكثّر[2]، بقدر ما يحيله إلى صيرورة لا تنفك تتجدَّد وتتحول. وتلك هي المفارقة: فالقول الذي نحاول القبض عليه لا يوّلد إلا ما لا يشبهه، لأن التحويل هو شكل التفكير[3].

---

(1) كل تركيب نحوي هو ذو طابع توليدي، بحسب تشومسكي، بقدر ما يُسفر عن إنتاج جمل جديدة؛ وكل توليف منطقي هو ضرب من الانتقال من الأمور المعلومة إلى الأمور المجهولة، بحسب منطق ابن سينا. هذا ما يجعل عملية التفكير عبارة عن حركة وتوتر أو ارتحال. من هنا يصف جيل دولوز الفيلسوف بكونه «رحالة». وهو كذلك لأن المفهوم هو «صيرورة» أي موضع للتحول الدائم.

(2) ربط المفهوم بالكثرة والتكثر يُحِيل إلى دولوز ومنطقه الذي هو منطق للفرادة والكثرة بصورة خاصة. ولا عجب في جمع الفرادة والكثرة، ذلك أن يحدث، إنما يتعلق بكثرات لا تنفك عن التفرد والتولّد، بقدر ما يتعلق بفرادات لا تنفك عن التكاثر أو التكثر. بهذا المعنى لكل فرادة حدثيتها تماماً كما أن لكل كثرة محايثتها. من هنا يتحدث دولوز عن أحداث فريدة بقدر ما يتحدث عن فرادات حَدَثية أو كثرات متفردة. وهذا شأن «المفهوم» نفسه: إنه فرادة بقدر ما هو كثرة. وهو يقول الحدث بقدر ما هو حدث. لذلك كله فالمبدأ في منطق دولوز، سواء تعلق الأمر بمنطق المعنى أم بمنطق الحس، ليس الواحد بل الكثير والمتعدد، أي ما لا ينفك يتكثر ويتغير، من غير ما رجوع إلى مرجع واحد تمارس باسمه أمبريالية المعنى. بهذا المعنى كل عمليات التوحيد والتذويت والتجريد والعَقْلنة، التي تجري في الذهن، إنما توجد «داخل الكثرات» المحايثة والمتغيرة التي تنتمي إليها وليس خارجها؛ راجع بصدد مفاهيم دولوز للمفهوم والحدث والكثرة كتابه المشترك مع فليكس غتّاري، ما هي الفلسفة؟ خصوصاً الفصل المتعلق بشرح «المفهوم»، مصدر سابق؛ راجع أيضاً وخاصة الملف الذي كرسته لجيل دولوز المجلة الأدبية الفرنسية (Magazine Littéraire)؛ العدد 257، أيلول 1988؛ أولاً الحديث الذي أجراه مع دولوز ريمون بيلور وفرنسوا إوالد بعنوان: علامات وأحداث؛ ثانياً مقالة جون راشمان، منطق الحدث وأخلاق الاختلاف؛ ثالثاً مقالة فرنسوا إوالد، التحليل الذهاني، رابعاً مقالة برونو بارادي، ليبنتز: عالم وحيد ونسبي؛ خامساً مقالة روغو زنسكي، شِقاق الفكر.

(3) بهذا المعنى لا أحد يشبه نفسه أو يتماهى مع غيره بالكلية. وإذا كان هناك أصلٌ أو جذرٌ أو نموذج يجري التصديق به أو التعلّق والتخلّق، فإن الأمر يتعلّق في النهاية بأحداث ومبانٍ أو معانٍ، تخضع باستمرار لقراءات تحويلية توليدية، تُعيد صوغها أو تشكيلها، تفسيراً وتأويلاً أو نسخاً وتبديلاً. قد يعني هذا الحيرة والقلق أو السفر والارتحال أو اللعب والمجازفة، أو حتى المتاهة. ولكن من غير ذلك، أي مع دعوى المطابقة، لا أفق بين الذوات البشرية والفاعليات الاجتماعية، سوى الدخول في معسكرات العقائد وفي أنفاق الهويات المغلقة، حيث يسُود منطق الاستبعاد المتبادل أو تُسيطر العلاقات الكلانية أو الفاشية والعنصرية.

وهكذا فالمنطق التحويلي يقرأ الحدث بقدر ما يتعامل مع الفكر من خلال حدثيته، أي بقدر ما يحاول أن يقول لنا ما يحدث على صعيد الفكر من حيث علاقته بالحقيقة. وهنا يتبدى الفرق بينه وبين منطق التأسيس والمطابقة أو المحاكمة. بحسب هذا المنطق الأخير، ينشدّ الفكر دوماً إلى الوراء، بحثاً عن الوحدات الماورائية السابقة على التجربة أو الكليات المتعالية على الحدث أو المبادىء العقلية الصامدة ضد أي تحول، أي عما يَؤُول إلى اختزال الأحداث والأشياء أو التجارب والأفعال أو النصوص والأفكار.

في المنطق التحويلي نرى دوماً إلى ما يحدث للأشياء، بدلاً من أن نحاول تفسيرها من خلال معنى مفارق أو مبدأ واحد ووحيد. والأشياء هي بحسب هذا المنطق ليست سوى هذا «الكل المفتوح» أو هذا «المجموع السيال»، حيث لا يتعلق الأمر بجواهر أزلية أو بماهيات ثابتة أو بمبادىء كلية، بقدر ما يتعلق بسطوح تتجاور وتنفصل، أو بأشكال تتكسّر وتتحول، أو بصور ينسخ بعضها بعضاً، أو بحركات تجري في كل اتجاه، أو باختلافات تتوسع وتنتشر إلى ما لا نهاية، أو بمعانٍ لا تنفك تتقلّب وتتشعّب، أو بشبكات تحويلية هي بنيات وعلاقات لا تنفك عن التحول والتوالد.

من هنا لا مبدأ ولا قانون للظاهرة خارج ما تتشكف عنه الممارسة من الفرادة التي لا يمكن حدّها بمعايير المنطق الصوري ومبادىء الفلسفة المتعالية، حيث المفهوم يُعامل كقضية منطقية أو كمبدأ كلي أو قَبْلي. وإنما الفرادة هي ما يمكن التفكير فيه، عبر تشكيل المفهوم الذي يقول الحدث، بقدر ما يغدو هو ذاته حدثاً يتمتع بفرادته نفسها، أي بجدته واختلافه، بتكثّره وغناه، بالتباسه وتعقيده. من هنا يستمد المفهوم قوته وقدرته الخارقة، لا من «لطافته»، على ما كان يعتقد القُدامى، بل من «كثافته» بالذات. الأمر الذي يتيح القول إن مفردات المرآة واللطافة والشفافية هي مقولات خادعة، بقدر ما تقوم على اختزال عالم الفكر بأجهزته ومركّباته، أو بأدواته وآلياته، أو بجسده وخرائطه.

وإلا كيف نفهم أن المعنى ينتهك كلما حاولنا التقاطه أو شرحه؟ كيف نفهم كون الباحثين لا يحصدون سوى الاختلاف كلما حاولوا الاتفاق على معنى مصطلح من المصطلحات الفلسفية أو المنطقية؟ وأخيراً كيف نفسر أنه بعد كل هذه القراءات لمصطلحات كالكوجيطو أو المتعالي أو القصدية، لا نزداد وضوحاً وشفافيةً أو وحدانيةً ولطافةً، بل نزداد، على العكس، تقلباً وتشعباً أو

غموضاً وتعقيداً أو التباساً واشتباكاً؟ لا نفهم ذلك من خلال منطق المطابقات والكليات والمتعاليات. وإنما نفهمه من خلال منطق آخر يتعامل مع الفكر لا من حيث مصداقيته الموضوعية، بل من حيث ما يخلقه من الموضوعات؛ ويتعامل مع العقل لا من حيث كونه ماهية تبقى هي هي في ذاتها، بل من حيث كونه علاقة متحولة بما يشتغل عليه من اللامعقولات. ويتعامل مع المفهوم لا من حيث وحدانيته أو محضيته أو نسقيته الصورية، بل من حيث تكثرُه وكثافته، أو من حيث حدثيته ومحايثته. بهذا المنطق لا يشكل المفهوم مبدأ صورياً للتوحيد، من خلال اختزال الأشياء إلى مثالات وصور أو إلى أنماط ونماذج، بل يغدو كياناً مسكوناً بالتعدد والانفصال، منسوجاً من الاشتباه والالتباس، بحيث يترجح بين الحد واللامحدود، وعلى نحو يتيح له أن يمارس حضوره الدائم على نحو تحويلي توليدي، عبر ما يولّده من القراءات المختلفة والمتكاثرة، التي تغنيه وتجدده، بقدر ما تسهم في تحويله وإعادة ابتكاره. ولذا، فالمفاهيم لا ينفد الكلام عليها، بقدر ما لا تختزل هي ما تحاول فهمه والانخراط في تحويله أو تكوينه من الموضوعات والمجالات[1].

التطبيق والتحويل

في ضوء ذلك تنقلب الرؤية إلى التطبيق، سواء على صعيد نظري في ميادين العلم وفروعه، أو على صعيد عملي في الخلقيات والممارسات الاجتماعية

(1) بهذا يتضح الفرق بين منطق «الكثرة» لدى دولوز وبين منطق «التحويل» كما أمارسه. بمعنى أنه إذا كان مبنى الواقع، العيني أو الذهني، هو التعدد والكثرة أو الاختلاف، فإن التحويل هو شكل التفكير في الواقع. وهكذا إذا كان قوام المفهوم هو الكثرة، بحسب منطق دولوز، فإن المفهوم، بحسب مفهومي للمنطق، هو مركب دلالي كثيف ذو فاعلية تحويلية، سواء من حيث علاقته بذاته أو من حيث علاقته بغيره مما ليس بمفهوم. بهذا المعنى تصبح هوية المفهوم هي قدرته على أن يتحوّل في مجرى تحويله لما يمكن فهمه. من هنا فإن المفهوم يُعاد تكوينه ويتعدّل قوامه، بقدر ما ينخرط في قراءة الحدث وصوغ الواقع، تماماً أن الواقع لا يعود كما هو عليه، بعد خضوعه للفاعلية المفهومية ذات الأثر التحويلي أو التوليدي. ذلك أن كل مفهوم خلاّق إنما يخلق واقعاً، تتغير معه جغرافية المعنى، أو سياسة الأفكار، بقدر ما تتغير العلاقات بالأحداث والأشياء والأفعال، كما هو شأن مفاهيم خارقة يتشكل منها عالم الإنسان، مثل العلة أو الأصل أو النموذج أو الله أو الحق أو الخير أو الجمال أو العقل أو الشكل أو الاستنارة أو التقدم أو الديموقراطية..

والسياسية. بكلام آخر: لا يعود ثمة معنى أو جدوى من الكلام على نماذج قابلة للاحتذاء، أو على مناهج صالحة للتطبيق، أو على قواعد صالحة للتنفيذ.

فإذا كانت المطابقة مع المعاني هي خرافة الفكر الماورائي، فإن التطبيق على أرض الواقع هو خرافة الفكر المنهجي والخُلُقي. ذلك أن أي نقل من مستوى إلى آخر أو من قطاع إلى آخر أو من فضاء إلى آخر، إنما يحتاج إلى ترجمة وتحويل، إذ لا فرق يمكن إزالته بين نطاقين أو طرفين أو بُنْيَتين إلا بالزحزحة والقلب أو النسخ والاختلاف أو الخرق والانتهاك. هذا شأن النماذج النظرية، لا يمكن تطبيقها في حقولها إلا بعد تعديلها وإعادة صوغها. وهذا شأن الأدوات المفهومية المستعارة من علم إلى علم، لا تبقى على ما هي عليه بعد الاستعمال والتوظيف، بل تخضع لإعادة الخلق والتشكيل. بل هذا شأن المؤلف الواحد، صاحب المنهج الواحد، لا يمكنه استخدام منهجه بصورة مثمرة، بتطبيقه حرفياً، بل بصوغه صياغات مختلفة باختلاف موضوعات النظر وحقول العمل.

ومن باب أَولى أن يكون على هذا النحو وضع التعاليم العقائدية والمعايير السلوكية. فهي لا تطبَّق إلا بعد أن تُنتهك. والأولى القول إنها لا تُوضع أو تصاغ لكي تصدَق وتُطبَّق، بل لكي يجري انتهاكها وخرقها باستمرار. وإلا كيف نفهم مثلاً أن أصحاب المذاهب التوحيدية أو الوحدوية، لا يحسنون سوى ممارسة الاختلاف والانقسام؟ لا نفهم ذلك بالتشديد على المبدأ الواحد واستبعاد واقع الاختلاف، إذ بذلك نفسر الأمر بما يحتاج هو نفسه إلى تفسير. الأحرى أن لا نقول بأن هناك هوية واحدة يجري الخروج عليها أو تمزيقها بإرادة الانفصال والاختلاف. بل نقول بأن هناك اختلافات يمكن أن تلتقي وتتشابه، بالعمل عليها من أجل تحويلها إلى إمكانات وحدوية، عبر خلق مساحات ومجالات للتواصل والتبادل.

معنى ذلك أن العمل لا يعود مجرد تطبيق، كما لا يعود الفكر مجرد تأسيس. فإذا كان النشاط الفكري هو خلق وتكوين، فإن الممارسة العملية هي تحويل للواقع، عبر تحويل الأفكار وتعديل المقاصد. بهذا المعنى يتغير مفهوم الحق مع تغير مفهوم الحقيقة. لأنه إذا كانت الحقيقة ليست مجرد حكم ينطبق على الموضوع، بقدر ما هي ما يُخلق من الوقائع، فإن الحق لا يعود مجرد إدانة لما جرى، بقدر ما يصبح فعل تخلّق، هو تفكير بخيارات جديدة بقدر ما هو

تغيير للمعايير والاداءات والممارسات. بكلام آخر: عندما لا تعود الحقيقة مجرد ماهية ثابتة أو مسبقة، بل ما تولّده الأحداث من الوقائع أو ما تحمله من المتغيرات، لا يعود الحق مجرد قيمة متعالية أو هوية مستلبة أو قواعد منتهكة، بل يصبح علاقة منتجة للقوة، تتغير معها خارطة السلطة بقدر ما تتغير جغرافية المعنى.

بذلك يجري تجاوز المفاهيم التقليدية التي تنبني عليها أخلاق الاستلاب التي لا تنتج سوى الارتداد عن الأهداف، أو أخلاق الطوبى والطيبة التي تولد الفضائح والانتهاكات بعقلية الخبث ومنطق العنف، على ما هو شأن أخلاق الفضائل عند أرسطو، أو الأخلاق المتعالية عند كنط، أو على ما هو شأن الأخلاق الطهرانية والاصطفائية عند أهل العقائد والإدلوجات، أو على ما هو شأن حقوق الإنسان التي تصدر عن رؤية ماورائية لاهوتية قوامها أن الإنسان هو فطرة أصلية يجري تشويهها أو الخروج عليها. إنه مرض الفكر الفلسفي والديني القائل بطبيعة إنسانية ثابتة، أو ذات إنسانية متعالية، أو معنى للوجود والحياة مفارق للكائنات والأشياء أو للذوات والأفعال.

الأحرى والأجدى أن نفكر فيما يحدث، لكي نمارس وجودنا على سبيل الخلق والفاعلية أو على سبيل الفيض والازدهار. فهوياتنا لا تسبقنا، وإنما هي محصلة الأحداث التي تنسج منها حياتنا. وحقوقنا ليست خضوعنا لأوامر جازمة منزّهة عن الغرض والهوى، وإنما هي ما نمليه ونفرضه عبر ما ننجزه ونكسبه أو نُحْسِن أداءه. ومستقبلنا ليس مجرد سيناريو وهمي نعمل على تنفيذه أو مجرد هدف مثالي نجري وراءه، وإنما هو قدرتنا على التغير، عبر ما نصنعه من الحقائق أو نخلقه من الوقائع.

هذا شأن المنطق التحويلي. إنه لا ينطلق من جواهر ثابتة ولا يصف حقائق متعالية أو ماهيات صافية. وإنما يحاول فهم ما يحدث على مستوى الفكر. إنه لا يدّعي التملك الأقصى للأشياء ببلوغ نقطة النهاية حيث ينتفي الفرق ويتم التطابق بين الذات والموضوع أو بين الفكر والواقع أو بين الحق والوجود، وإنما يقرأ تجارب مفتوحة هي خبرات وجودية كثيفة، بقدر ما هي نصوص متكاثرة ولغات فريدة. بذلك لا يكون التفكير إعمالاً للذهن بحسب مبادىء ثابتة أو قواعد صارمة أو أنساق مجردة، بل صوغ مستمر للعلاقة بين الحد واللامحدود أو بين العقل واللامعقول أو بين المفهوم والحدث، على نحو

يجري فيه خرق الحدود أو كسر القوالب أو الانزياح عن المراكز، من أجل إعادة التركيب والإنتاج، وبما يؤدي إلى توليد ما لا يتناهى من الوجوه والصُعد أو من الآفاق والعوالم.

لذا لا يتعلق الأمر بهويات مسبقة، بل بخرائط متغيرة أو رسائل متجدّدة أو شبكات متصلة، لا تنفك تحدث وتتشكل أو تتكاثر وتتجدد، محدثةً تحولاً في أبنية اللغة وتراكيب الفهم وعلاقات الواقع. وذلك هو مسوّغها، أي ما تأتي به من الجدِة والتغير والتكاثر. هذه مهمة المنطق التحويلي: ليس رفع المفارقات أو حل المتناقضات، بل قراءة ما يحدث والمساهمة في صوغه، وبقدر ما ينجح في ذلك، يكتسب مشروعيته من حدثيته بالذات.

- 3 -

نقد منطق التهافت

I

التفكيك والتباساته

كثافة المفهوم

لا بأس من معاودة الكلام على «التفكيك»، مادام هذا المفهوم هو الآن موضعاً للنقد والسجال، بقدر ما أصبح قَيْد التداول والاستعمال، في الخطاب العربي المعاصر، سواء على جبهة التفكير الفلسفي، أو في ميدان النقد الأدبي.

والتفكيك لا ينفد الكلام عليه، شأنه بذلك شأن أي مفهوم فلسفي. فهو من الغنى والتعقيد والكثافة ما يحمل المتعاطي معه على دوام التفكير فيه والعمل عليه، للكشف عن بِطانته اللامفهومة وظلاله المعتمة ومعانيه الملتبسة. وهذا شأن المفهوم الفلسفي على وجه العموم: إنه ليس فكرة شفافة أو تصوراً محضاً أو ماهية صافية، بقدر ما هو غابة كثيفة من الصور والتمثلات أو شبكة معقدة من الأطياف والهوامات، الأمر الذي يجعله موضع التباس ومحل إِشكال، بقدر ما يجعله حقلاً لقراءات تختلف بقدر ما تتجدد.

فكيف إذا كان مصطلح التفكيك هو في الأصل مثير للالتباس. أولاً بسبب مدلولاته السلبية التي فُهمت بمعنى الهدم والتقويض أو التدمير؛ ثانياً لأنه فُهم بمعنى واسع جعله لا يقتصر على أعمال جاك دريدا، صاحب التفكيك، بل يشمل حفريات ميشال فوكو وسواه من المفكرين الذين وقفوا موقف النقد من الحداثة ومشروعاتها. من هنا فإن التفكيك يتعدّى دريدا بقدر ما يُنسَب إليه، ويحمل خَتْمه بقدر ما يحمل تواقيع سواه.

في أي حال، مع التفكيك يبدو الالتباس مضاعفاً. إذ إن كلمة «تفكيك» هي كلمة خادعة: إنها تدل على السلب والهدم من حيث منطوقها، ولكنها إيجابية وبناءة من حيث مفعولها وأثرها. ذلك أن من يفكر وينتقد، أياً كان

منحى التفكير والنقد، إنما هو محكوم بأبنية اللغة وإنشاءات الخطاب. بمعنى أنه يعمل على نصوص لكي ينتج أخرى. وكل نتاج فكري، هو توليد وتركيب بقدر ما هو صناعة وتحويل، مادام المرء لا يستطيع أن يفكر بمعزل عن تراكيب اللغة وتوليدات النحو.

خداع الخطاب

وهذا ما التبس أمره على خصوم التفكيك الذين خدعتهم الكلمة بقدر ما أُخِذوا بصريحِ اللفظ، فظنوا أن التفكيك هو مجرد هدم وتقويض، غافلين بذلك عن كون المفكِّك إنما ينتج المعنى بقدر ما يقوم بتأويله وانتهاكه، وينشىء لغة مفهومية بقدر ما يفكك أخرى.

هذا أيضاً شأن بعض الذين يدّعون ممارسة التفكيك في أعمالهم الفكرية: لقد حسبوه تصفية ومحواً لأعمال الغير، غافلين بذلك عن كون المشتغل بالتفكيك لا يتعامل مع أنساق منطقية مجردة أو مع أبنية فكرية صرفة يمكن نقضها أو هدمها، بقدر ما يتعامل مع نصوص قد أثبتت جدارتها وثبّتت سلطتها، بوصفها وقائع خطابية تمتلك حقيقتها أو «آثاراً باقية» لا يمكن محوها أو إزالتها.

الأمر الممكن والمنتج هو قراءتها قراءة فعالة وراهنة، بتشكيل نصوص جديدة أو باستحداث أدوات فكرية مغايرة، يحدث معها قلْب للإشكال أو زحزحة للسؤال أو انتهاك للمعنى أو توسيع لمساحة الفهم... بهذا المعنى لا يجد المفكك نفسه إزاء معنى أصلي ينبغي تدميره، بقدر ما يجد نفسه إزاء ماهية تختلف عن نفسها باختلاف الكلام عليها.

من هنا يتبدَّى الفارق الشاسع بين منطق التفكيك ومنطق «التهافت» الذي اشتغل به الفلاسفة قديماً وحديثاً. فمنطق التهافت، القائم على النقض والدحض، لا يشهد إلاً على تهافته خصوصاً في الميدان الفلسفي. وإلاّ كيف نفسّر أنه ما من فيلسوف استطاع نقض آخر أو إلغاء دوره ومحو أثره؟! هذه حصيلة السجالات الكبرى بين الفلاسفة في الصراع على التأويلات أو في تصادم الأطروحات والنظريات: تهافت محاولات «فصل المقال» بين الصدق والكذب، أو بين الحق والباطل، مقابل بقاء النصوص الفلسفية، لا بوصفها تنطق بالحقيقة أو تتملّك الواقع معرفياً، بل بوصفها تملك حقيقتها وتفرض نفسها على كل من يسكنه هوى المعرفة، كإمكانيات لتجديد القول وممارسة حيوية التفكير، وذلك

بقدر ماتشكل حقولاً خصبة للقراءة، تتيح لمن يشتغل عليها ويفكر فيها وبها، أن يقرأ فيها غير ما تقوله مما هو غير مفهوم أو خارج عن نطاق التفكير.

وهكذا فما يتهافت هو ادعاء الواحد امتلاك القدرة على البتّ بشأن دَرْك المعنى أو القبض على الحقيقة. الممكن هو تأويل المعنى بالخروج على الدلالة، أو إقامة علاقة مع الحقيقة هي علاقة إشكالية ملتبسة ومركبة. وتلك هي إشكالية الحقيقة: كل محاولة لتوخي الصدق والمطابقة محكوم عليها بالتناقص أو الدور. وتلك هي أيضاً محنة المعنى: إننا ننتهكه ونختلف عنه بقدر ما نحاول قطفه أو التقاطه. وذلك هو مأزق السعي نحو الكمال والتمام: لا ينتج سوى النقص والشعور بالاستلاب.

هذا ما يكشفه تفكيك الخطاب. إنه يبيّن أننا ننتج المعنى بقدر ما ندّعي شرحه. ونقع في الدور بقدر ما نتوهم الإحكام والاتساق. ونمارس الحجب بقدر ما نقوم بالكشف والإضاءة. ونفكر بطريقة مركزية بقدر ما نسعى إلى تحطيم المركزيات أو تفكيك الهويات. وهذا شأننا في تعاملنا مع كثير من المقولات والثنائيات المتداولة في خطاباتنا: فنحن نؤمن بالعلمانية لكي نتعامل معها بصورة لاهوتية، وندعو إلى العقلانية بالتستّر على آليات العقل اللامعقولة، ونقوم بعمل التصفية والاختزال فيما نكدس الأبنية والتراكيب، وندّعي التحرر من التراث فيما هو يمارس حضوره وفاعليته في لغتنا وفكرنا وممارساتنا ومجمل نشاطاتنا.

فضائح النقد

ولو أخذنا على سبيل المثال، خطاب الإنسان عند نيتشه، نجد أن الله حاضر في الكلام الذي أعلن عن موته، بقدر ما يجري إنكاره. وهو يحضر أولاً على صعيده الدال، المنطوق أو المكتوب. وهو يحضر أيضاً كمدلول أو كمرجع، إذ المفاهيم التي تتألف منها الثنائيات الضدية، كثنائية اللاهوت والناسوت، لا يطردُ واحدها الآخر، كما نظن، بل يتوقف عليه ويسهم في تعيين هويته، أو يستدعيه ويتغذى منه.

وهذا شأن الفلاسفة الذي يحدثوننا عن وجود «مفاهيم محضة» أو يَعِدُوننا بالوصول إلى «الماهيات المتعالية» والصافية، بعد كتابة مئات أو ألوف من الصفحات لا يستطيعون خلالها إيضاح مقاصدهم أو استيفاء الكلام على

موضوعاتهم، بل يتركون نصوصاً هي في غاية التعقيد والغموض والالتباس، فضلاً عما يكتبونه في الهوامش من الاستدراكات أو الاستطرادات أو التعليقات، التي لا تذلّل الصعوبات، بل تزيد الأمر غموضاً والتباساً، على ما نجد ذلك بشكل خاص لدى كنط أو هوسرل. وهذا مثال ساطع على الخداع الذي يمارسه الكلام فيما يدعيه. إنها واحدة من مفارقات الفكر الفلسفي، تحمل على القول بأن الفلاسفة هم أقل الناس صفاءً وشفافية، على الصعيد الفكري، خصوصاً أهل الاختزال والتصفية، في حين أن الذين لا يشتغلون بالفكر هم الأقل تعقيداً والأكثر صفاءً وربما الأكثر بداهةً. . .

وهذا أيضاً شأن الخطاب الذي يتعامل مع النصوص الفلسفية بمنطق التهافت والنقض. والمثال البارز على ذلك يقدمه لنا كلام الغزالي على تهافت الفلاسفة. فالمنطوق به في خطاب الغزالي، هو أن أقوال الفلاسفة هي ضعيفة ومتهافتة، في حين أن المسكوت عنه في هذا الخطاب، هو أن أقوال الفلاسفة ذات أهمية كبيرة وخارقة، وإلاً لما تفرّغ الغزالي لقراءة كتبهم والرد عليهم على مدى سنوات ثلاث.

منطقة جديدة

نحن إذن إزاء خداع أصلي يمارسه النص، هو خداع أنطولوجي يتمثل في عجز الخطاب عن التطابق مع ما يريد قوله، أو في كون الكلام هو غير ما يقصده المتكلم، أي هو أقل أو أكثر مما يودّ تبيانه أو الإعراب عنه.

من هنا قول أهل الحفر والتفكيك: القصدُ يُنْتَهك باستمرار، والخطاب يقوّض نفسه أو يشهد على نفسه بنفسه، من جرّاء التعارض الأساسي بين ما نراه وما نتكلم عليه، والذي يجعل من المستحيل إزالة الفروق بين الوعي والشيء، أو بين الرؤية والكلام. إنه انثناء الذات الذي يمنعها من أن ترى وسط الرؤية ذاتها، أو التضاعف بين القصد والقول الذي لا يتطابق معه، أو الالتباس بين المفهوم وكثافته التي تَهَبَهُ قوته، أو الاشتباك بين العقل ولا معقولاته التي يتغذى منها.

وهنا يبرز وجه المخاتلة في الخطاب، على ما يمارس ذلك الخطاب التفكيكي بامتياز: فهو يدعونا إلى تجاوز المنطوق المصرَّح به للالتفات إلى ما يسكت عنه الكلام ولا يقوله، في حين لا يستطيع إقناعنا إلاً بمنطوقه وصريح

مقولاته. بكلام أصرح: إن الخطاب المذكور يعلن عن ممارسة التفكيك، في حين هو لا يفعل سوى مراكمة كل هذه الشبكات المتداخلة والتراكيب المعقدة من سلاسل المنطوقات وإنشاءات الخطاب.

نحن هنا إزاء منطقة، من مناطق عمل الفكر، تتشكل من كل ما تقوم بيانات الحقيقة وأنظمة المعرفة ومؤسسات الفكر بكَبْتِه ومنعِه، أو بتهميشه واستبعاده، أو بحجبه والسكوت عنه. والمسكوت عنه لا يُفهم هنا بالمعنى النفساني أو الخُلقي، أي ليس هو ما يقصده المؤلف أو يضمره المتكلم، ثم يُحجِم عن ذكره لسبب من الأسباب، بل هو ما يخفيه النص من فرط وضوحه، بسبب بنية الخطاب التي تقوم على نوع من التعارض الانطولوجي بين الرؤية والكلام. إذ العبارة ليس مجرد تمثيل للرؤية، وإنما هي تسهم في تشكيل الموضوع، بالخروج دوماً على الدلالة أو تحريف القصد، الأمر الذي يجعل المتكلم لا يتكلم على ما يراه، أو لا يرى ما يتكلم عليه، والأحرى القول لا يرى ما يتكلم به، إذ يستحيل على الخطاب أن يرى إلى جغرافيته وطبقاته أو ينتبه إلى ألاعيبه وممارساته.

مثل هذه المنطقة التي جرى اقتحامها، من قبل نُقاد الحداثة وفكرها، ليست عالماً من الوضوح والشفافية أو من المطابقة والضرورة أو من البساطة والأحادية. بالعكس، إنها تشكل منطقة للحيرة والالتباس، أو للإنثناء والتضاعف، أو للتعقيد والتركيب، أو للتداخل والاشتباك. ولذا فهي تتعدى النحو التقليدي بمفرداته وأبنيته وقواعده، كما تتعدى المنطق الصوري بمقولاته وأحكامه واستدلالاته، لكي تهتم بالمحجوبات والبداهات أو بالفراغات والفجوات، أي بما تُنسج منه الخطابات أو تنبني به النصوص من القواعد المغفلة أو المصادرات المسبقة أو الإجراءات الخفية أو الآليات اللامعقولة أو الممارسات المعتمة، وسواها من المفاعيل الخطابية التي تتجاوز إرادة المتكلم وتفلت من رقابة العقل الحسابي والبرهاني.

من هنا فإن العمل في هذه المنطقة، على ما أتأول الحفر والتفكيك، إنما يتم بإجراء نقد لمنطق الهوية والخروج على فلسفة القصد والتعالي، للتمرس بمنطق علائقي توليدي يشتغل بصرف العبارات وانتهاك الدلالات، بقدر ما يشتغل بتفكيك البنى لتحويل الروابط والعلاقات بالعالم والأشياء.

إمكانية خصبة

من هذه الزاوية يبدو التفكيك على عكس ما يظن خصومه، وبعض الذين يعلنون عن تبنّيه أو استخدامه، أي هو ليس هدماً أو محواً بقدر ما هو خلق وتشكيل. إنه فاعلية نقدية في منتهى الخصوبة، إذ هو يتيح فهم ما كان يمتنع فهمه مما هو غير معقول أو غير متوقع، كما يتيح فعل ما لم يكن بالمستطاع فعله مما هو متعذر أو ممنوع.

هذه الفاعلية للنقد التفكيكي لا تجري في عقل مجرد مسلوخ عن أرضه وجسده، أو في سماء فكرية متعالية على التجارب، وإنما هي خبرة وجودية تتغذى من مساحات العيش وتتعامل مع منطق الحدث وتمارَس على أرض الحقائق. إنها عبارة عن مغامرات وفتوحات يقتحم بهاالفكر أقاليم جديدة لاستنبات المفاهيم وتغيير الأفكار.

ومنطلق النقد والتفكيك هو طرح الأسئلة التي تثور في عقل من يفكر ويحاول أن يفهم ما يحدث:

- لماذا يختلف أهل الحقيقة كلما حاولوا تعريفها أو الاتفاق عليها؟
- لماذا تتراجع فسحة التنوير؟
- كيف نفهم مأزق العقلانية الحديثة؟
- لماذا تمارس الحرية استبداداً؟
- كيف نفهم كل هذا التراجع والخراب بعد كل هذا الكلام على البناء والتقدم؟
- لماذا لا تطبّق الأفكار إلاّ لكي تنتهك؟
- لماذا تفشل المعارضات السياسية والثقافية في الحكم؟
- كيف نفهم عزلة النخب الثقافية عن المجتمع؟

تفكيك آليات العجز

مثل هذه الأسئلة المحرجة المتولدة عن الوقائع الصارخة، تحمل على النقد والتفكيك أو على الفحص والتشريح، لا من أجل النفي والإلغاء، أو من أجل الهدم والتحطيم، بل من أجل الزحزحة والقلب، أو التوسيع والإثراء، أو التطعيم والترميم، أو التحوير والنسخ، والأحرى القول من أجل الصرف والتحويل، وعلى نحو يؤدي إلى تفكيك آليات العجز وفضح عقلية الهشاشة.

بذلك يجري تجاوز المتعارضات التي هي أشبه بكمّاشات منطقية تضع الفكر بين فكّي الإحراج، على ما تمارَس الثنائيات المشهورة المتحكّمة في عقول المفكرين وأصحاب المشاريع الثقافية.

والمثالات على ذلك كثيرة:

1 ـ أولها اختلاف المفسرين على المعنى المراد تفسيره في النص. هذا الاختلاف لا يُفَسَّر من خلال ثنائية الصحة والخطأ، بل لأن المعنى يختلف دوماً عن نفسه باختلاف الكلام عليه والتعبير عنه. ولذا نحن ننتهك المعنى بقدر ما نحاول القبض عليه، ونخرج على القصد بقدر ما ندعي الكشف عنه، ونتوه عن الحقيقة بقدر ما نعتبرها ضالتنا المنشودة. وهذا ما يحمل على نسج علاقة جديدة مع الحقيقة، بحيث لا يجري التعامل معها كماهية سابقة على النص والبحث والخبرة المُعاشة، بل بوصفها ما ننتجه وننجزه أو ما نتقنه ونحسن أداءه. مثل هذا التعامل يفتح إمكاناً للحوار والاتفاق، لا بعقلية القول الفصل أو اليقين الجازم أو القوام الناجز، بل بعقلية المساومة والتسوية والهوية المفتوحة. وبهذا المعنى لا حقيقة في عالم الإنسان تقع خارج ما يحدث ويتشكل أو تتعالى على ما ينبني ويتحول.

2 ـ وفي مِثال ثانٍ، لو أخذنا ثنائية التراث والمعاصرة أو الإسلام والحداثة، نجد أنها إشكالية عقيمة بل مُزيّفة، لأن التراث ليس ماضياً مضى، بل هو جزء من بنية الحاضر، يمارس فاعليته وحضوره في العقل والمخيال أو في التصرف والمسلك، سواء عبر النصوص والخطابات، أو عبر الأعراف والتقاليد، فإما أن نتعامل معه كمعطى أو كرأسمال رمزي ينبغي صرفه وتحويله إلى معرفة حية أو إلى مبادرات خلاّقة، وإما أن نقع أسراه، لكي يصرفنا هو عن الانخراط في صناعة العالم. وهكذا ليست المسألة مسألة تعارض بين تراث وحداثة، بقدر ما هي مسألة طريقة التعامل مع التراث، أو كيفية الانتماء إلى الحداثة. قد يمارس الواحد حداثته بصورة هامشية كمستهلك، وقد يمارسها كمنتج بالمشاركة الفعالة في تكوين المشهد العالمي.

3 ـ ولنأخذ الموقف من العقل التنويري كمثال آخر: نحن لا ننتقد هذا العقل لكي نتراجع عن عقلانيتنا، بل لكي نفهم مأزق المشروع التنويري، أو لكي نفسر تراجع محاولات العقلنة، بالكشف عن الآليات اللامعقولة للعقل والممارسات المعتمة للتجارب التنويرية، أي بفضح كل ما آل إلى تقديس العقل

وتأليه الأفكار، لأن من قدَّس شيئاً وقع أسيره أو ضحيته. وفي المقابل لا ننتقد العقل لكي نتحرر من أهوائنا ونصير إلى عقلانيتنا المحضة، بل لكي نعيد ترتيب العلاقة بين العقل ولا معقولاته التي هي حياته الباطنة التي يتغذى منها ويشتغل عليها، فيما هو يبتكر لغته المفهومية وصياغاته العقلانية. فهذه هي مهمة العقل: تصيير اللامعقول معقولاً، لا نفي اللامعقولات. بهذا المعنى لا يمكن لأحدنا أن يصير عقلانياً خالصاً من شوائب اللامعقول مجرداً عن الأهواء والأغراض. فذلك وهم لا يحصد أصحابه سوى اللامعقول.

4 ـ كذلك لا ينتقد الواحد مقولة الحرية لكي يبرّر واقع الاستبداد، ولا لكي يدّعي بأنه الأكثر تعلقاً بالحرية، بل لكي يفهم مأزق مشاريع التحرير السياسي أو الاجتماعي: فالحرية قد مورست بصورة هشة، أو بصورة استبدادية، بقدر ما جرى التعامل معها، من قِبَل دعاتها وعشاقها، كتهويمات إيديولوجية أو كهوامات نضالية مجردة من أبعادها السلطوية أو من مضامينها الإنتاجية ومفاعيلها الإبداعية. وهكذا فالمرء لا يملك حريته ما لم يشكل سلطته ويمارس فاعليته وحضوره في مجال عمله وعلى مسرح وجوده، لا على سبيل العُسْف والقهر بل عبر الخلق والإنتاج، أو على سبيل الفيض والازدهار. بهذا المعنى لا حرية من غير سلطة كما توهّم دُعاة الحرية الذين مارسوها استبداداً مطلقاً.

5 ـ مثال الحرية يستدعي مثال التقدم، والسؤال الذي يملي نفسه هنا: لماذا فشلت مشاريع التقدم؟ ليس لأن الظروف لم تكن ملائمة لاستقبال الأفكار، بل لأن التقدميين انطلقوا من أفكار مسبقة عن التقدم فظلوا وراءها، أي لأنهم فهموا التقدم بوصفه عصوراً ذهبية ينبغي اللحاق بها أو نماذج كاملة ينبغي احتذاؤها، فقصّروا عنها وارتدوا عليها باستمرار. الأمر الذي يدعو إلى إعادة النظر في مفهوم التقدم، ذلك أن الذي يتقدّم، إنما يشتغل على نفسه، لكي يتغير عما هو عليه، فكراً وممارسة، بالتحرر من الأفكار المسبقة وكسر النماذج الجاهزة والخروج على العصور الذهبية. بهذا المعنى يصبح التقدم ما يصنعه المرء بنفسه وعالمه، عبر ما يخلقه من الوقائع أو ما ينتجه من الحقائق، أي هو سيرورة متواصلة تتحول معها الأفكار بقدر ما تنشأ علاقات جديدة مع الحقيقة والواقع.

6 ـ وأخيراً لا آخراً، هذا شأن مقولة النخبة: إنها تحتاج إلى النقد

والتفكيك، ذلك أن مشكلة النخب الثقافية تكمن في نخبويتهم بالذات. والحال فإن هذه النخب قد مارست الوصاية على الحقيقة والحرية والعدالة، فكانت النتيجة: ممارسة التمايز والاصطفاء، المزيد من التهميش والتعتيم، إعادة إنتاج التفاوت والاستبداد أو الهدر والاستغلال. كذلك مارست النُخب الثقافية وصايتها على المجتمع والوطن والأمة، إذ توهمت، وما تزال تتوهم، أنها تمتلك مفاتيح النهوض والتقدم أو التنمية والتحديث، فكانت المحصلة كل هذا التعثر أو التراجع أو الفشل قياساً على الشعارات المرفوعة والمشاريع المطروحة.

منطق العلاقات

مغزى الأمثلة أن فهم ما يحدث يحمل على تجاوز منطق الماهيات الثابتة والهويات الصافية والمحمولات المتطابقة التي تُطْبِق على العقل وتضع الفكر بين فكّي الإحراج، نحو منطق مختلف هو منطق العلاقات والتحولات. فالمفاهيم المتعارضة لا ينفي بعضها بعضاً بل هي تتعايش وتتساكن داخل الفكر، بما هو علاقة مركبة ومتوترة وملتبسة تشتبك فيها الرغبة والمعرفة والذائقة والسلطة. من هنا ليست الأفكار تصورات مطابقة للعالم تحتاج إلى التطبيق، بقدر ما هي شبكات لتحويل الواقع هي نفسها في تحول مستمر.

وهكذا فالنقد الفعال، أكان تفكيكياً أم حفرياً أم تحت أي اسم آخر، يُسفِر عن إمكانيات جديدة، تتيح على الأقل تحريك الفكر الراكد بإعادة طرح الأسئلة، أو بزحزحة المشكلات العالقة، أو بالفُكاك من الثنائيات الخانقة التي تحكّمت في العقول طوال عقود، والتي لم يعد لها الآن من حصيلة سوى إعادة إنتاج الهامشية الفكرية والهشاشة المفهومية. هذه هي ثمرة الفاعلية النقدية: إعادة الفهم باقتحام مناطق جديدة للتفكير أو بفتح الفكر على ما كان يستبعده بالذات. وهذا هو المهم في النشاط الفكري: فهم ما يجري بابتكار لغة مفهومية مغايرة، تعيد قراءة العالم بتحرير الأحداث والأفعال والأشياء من الغلافات الماورائية والتهويمات المثالية والكليات المطلقة، وسواها من الحُمولات الأيديولوجية التي تُحيل ما يقع إلى مجرد تصورات بسيطة أو مقولات ضيقة أو نظريات مغلقة.

من هنا ليست المسألة أن نختار بين التقليد والحداثة أو بين الدين

والعلمانية أو بين اللاهوت والناسوت أو بين الروح والمادة أو بين الحرية والسلطة، وسوى ذلك من الثنائيات العقيمة المهيمنة على ساحة الفكر. وإلاً كيف نفهم مثلاً أن بعض المجتمعات، كالمجتمع الياباني، تنخرط في صناعة أحدث الحداثة بأقدم التقاليد وأعرقها؟! المسألة هي أن نفهم كيف أننا نعيد إنتاج أبنية اللامعقول واللاهوت والاستبداد والتخلف، بعد كل هذه المساعي من أجل العلمانية والعقلانية والتقدم والحرية. الأمر الذي يتطلب تجاوز منطق الماهيات والمحمولات نحو منطق العلاقات والتحولات.

بهذا المعنى ليس المطلوب أن نستعيد هوية لنا مفقودة، ناسوتية أو لاهوتية، بل أن نفهم ما يجري لكي نساهم في صناعة العالم الذي لا ينفك يتحول، وأن نتغير عما نحن عليه، بخلق لغة مفهومية جديدة تنسج علاقات مغايرة مع الحقيقة. ولذا ليس التفكيك نقضاً للتصورات، بقدر ما هو خلق موضوعات جديدة للتفكير تتغير معها جغرافية المعنى وعلاقات القوة أو أنظمة المعرفة وخارطة السلطة. بكلام آخر: ليس التفكيك تصفيةً لما يوجد أو هدماً لما أُنجز، بقدر ما هو اعتراف بالموجود الذي يستبعده القائل أو المفكر في ما يقوله أو يفكر فيه، أي اعتراف بالنص وأثره في انبثاق الرؤية وإنتاج المعنى، أو في تشكيل الموضوع وخلْق المفهوم. والتعامل مع الأفكار من غير نصها الذي هو جسدها وأرضها المحايثة وخارطتها الملموسة، هو أقرب ما يكون إلى التهويمات المثالية والهوامات الأيديولوجية. إذ لا وجود في النهاية إلاً للنصوص بشبكاتها التحويلية ومفاعليها المفهومية.

II

التفكيك وخصومه

بورديو ودريدا

من الطبيعي أن يلقى النقد التفكيكي اعتراض الكثيرين، حيث نشأ وانتشر، سواء في فرنسا وأوروبا، أو في الولايات المتحدة، أو في البلاد العربية، خصوصاً أن هذا النقد يُسْفِر عن ممارسة فلسفية جديدة ومغايرة، تشكل خروجاً على التقاليد الفلسفية الراسخة، وانتهاكاً للذاكرة الفلسفية المتراكمة منذ أفلاطون، فضلاً عن زعزعته للسلطة الفلسفية بالذات.

ومن أبرز الذين انتقدوا التفكيك الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، على ما تجلّى ذلك في دفاعه عن مشروع التنوير ضد النقد الذي وجّهه له فلاسفة الحفر والتفكيك والاختلاف كفوكو ودريدا ودولوز وغيرهم. ولن أتطرّق هنا إلى موقف هابرماس الذي تعرّضت له في غير موضع[1]. وإنما سأتناول موقف مفكر آخر بارز تعرّض بالنقد لصاحب التفكيك، جاك دريدا، هو عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو الذي أقرأ أعماله وأفيد من إنجازاته وإبداعاته.

وما يأخذه بورديو على دريدا أنه «يبقى أسير اللعبة الفلسفية»[2]، بمعنى أنه يتقوقع في حقله الخاص بقدر ما ينعزل عن العلوم الاجتماعية والممارسة السياسية. والذي يبدو لي أن بورديو يخلط بين الميادين أو بين المهام، أي يخلط بين الفلسفة وعلم الاجتماع أو بين مهمة التفكير ومهمة النضال، وذلك بقدر ما أراد لدريدا أن يتحول إلى عالم اجتماع أو إلى مناضل سياسي.

صحيح أن ميادين الفكر ينفتح بعضها على بعض ويتغذّى واحدها من الآخر، ولكن ذلك لا يعني أن يتحول الفيلسوف إلى عالم اجتماع أو بالعكس. فعلى كل واحد أن يعمل بخصوصيته ويظهر ميزته أو يتقن لعبته، بحيث يُحِيل الفيلسوف كل ما ليس بفلسفة إلى عمل فلسفي يتجلى في خَلْق المفاهيم أو في صوْغ الإشكاليات أو في فتح الحقول والمجالات. بهذا المعنى إن الفيلسوف هو منتجٌ في ميدان عمله ولاعبٌ على ساحته. وبقدر ما ينجح في مهمته هذه، يكتسب مصداقيته ويمارس حضوره وفاعليته، خارج حقل اختصاصه وقطاعه الإنتاجي.

وهذا أيضاً شأن عالم الاجتماع: فهو ينجح في مهمته بقدر ما يعمل بخصوصيته، بحيث يُحِيل كل المعطيات الاجتماعية التي يشتغل عليها إلى مفاهيم سوسيولوجية. وكما أن مفهوم «رأس المال الرمزي» عند بيار بورديو يفسر لنا ظواهر مجتمعية مثل الاهتمام بالألقاب أو الممارسات التقديسية، فإن مفهوم «التفكيك» يجعلنا نفهم إشكاليات الفكر ومآزقه، مثل ثنائية الذات

---

(1) راجع كتابي، الممنوع والممتنع، المقدمة، المركز الثقافي العربي، 1996، ص 44؛ راجع أيضاً كتابي، الفكر والحدث، دار الكنوز الأدبية، 1997، ص 205.

(2) للاطلاع على نقد بورديو لدريدا، يمكن مراجعة كتاب: بييرڤ. زيما، التفكيكية، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1997، ص 159.

والموضوع أو التراث والحداثة، أو مأزق الفكر التقدمي أو الفكر التوحيدي . .

ولعل هذا هو الفرق بين المفهوم السوسيولوجي والمفهوم الفلسفي: الأول يتيح لنا تفسير الظواهر، أما الثاني فإنه يتيح فهم المآزق. يمكن لعالم الاجتماع أن ينظر في مأزق علمه ومشكلاته، كأن يبحث في مسألة المنهج أو يفحص معارفه ونماذجه التفسيرية. وعندها يتعدّى مجال علم الاجتماع إلى مجال الفكر والفلسفة، أو على الأقل يقف في تلك المنطقة التي تتشكل من تداخل الاختصاصات وفروع المعرفة.

لا شك أن المثقفين يتناسون دوماً حقولهم الإنتاجية وعقولهم المدرسية وأطرهم المؤسسية، فضلاً عن سلطاتهم الرمزية، كما بيّن بيار بورديو بصورة ممتازة في تحليلاته السوسيولوجية. ولكن ذلك لا يعني نفي الإنجاز التفكيكي، بل إن الاعتراف بهذا الإنجاز هو شرط لنقده بصورة فعالة، إذا اعتبرنا أن النقد لا يقوم على النقض والهدم، بقدر ما يقوم على امتلاك إمكانيات جديدة للقول والتفكير أو التعبير.

والإنجاز التفكيكي يتمثل في اقتحام منطقة جديدة تشكلت من العمل في عالم الخطاب وفضاء النص والكتابة. والدخول على القضايا من هذا المدخل يتيح تجاوز الكثير من الإشكاليات العقيمة أو فهم الكثير من المآزق الخانقة.

وهكذا نحن إزاء مجال جديد يتيح الالتفات إلى ما هو خارج عن نطاق الرؤية من الممارسات الخطابية أو البداهات العقلية أو المُسبقات الفكرية. ولا شك أن بيار بورديو نفسه قد تأثر بالنقد التفكيكي بقوله: إن المفكرين يتناسون دوماً مُسبقات تفكيرهم. والأرجح أنه ينتقد أهل التفكيك انطلاقاً من مسبقاته الأيديولوجية والنضالية المحتاجة إلى الفحص وإعادة النظر. فليس الفيلسوف مناضلاً، ولا هو يمارس علاقته بالسياسة، كما يفعل المحترفون من أهلها. وإنما هو يدخل على السياسة من حقل عمله، ويمارس فاعليته المجتمعية، انطلاقاً من مصداقيته الفكرية بالذات.

التفكيك عربياً

لا شك أن الممارسة التفكيكية تعرف انتشاراً على الساحة الثقافية العربية، باسم أو بغير اسم، سواء في المشرق أو في المغرب. ثمة شروحات ممتازة واستثمارات مبتكرة وقراءات تتسم بالجدة والأصالة. ولا ضرورة للدخول في

لعبة الأسماء المعروفة والمشهورة. وإذا كان أهل المغرب قد مارسوا السَبْق في هذا الميدان، فاللافت للنظر أن النقد التفكيكي يشهد الآن رواجاً على الساحة الخليجية، كما يتجلى ذلك بشكل خاص عند أصحاب مجلة «علامات» المختصة بالنقد، أو عند جماعة «النص الجديد». وكأن المجتمعات الخليجية تريد أن تجمع بين أقدم القدامة وأحدث الحداثة، سواء في العمران والاقتصاد أو في الفكر والثقافة.

بالطبع للتفكيك خصومه ومناهضوه في العالم العربي، الذين لا يرون فيه سوى السلب والهدم أو العدمية. وأخصهم بالذكر أولئك الذين لا يريدون الخروج من سجونهم الفكرية، ومع ذلك فهم لا يملّون من الكلام على حالة الحصار التي يعانون منها. وهذا شأن المثقفين الذين مازالوا يتصدرون ساحات النضال الفاشلة والدفاع عن كل هذا الدمار الذي يشكون منه، والذي هو حصيلة هواماتهم حول الحقيقة والحرية والهوية والنهضة والتقدم. وإلاّ كيف نفسر أننا ننتقل من صدمة إلى صدمة، من صدمة الأصولية إلى صدمة العولمة، ومن الحصار المفروض من الداخل إلى الحصار المفروض من الخارج؟! إنه المثقف الذي يظن أن المعرفةَ هدمٌ، والعجزَ قوةٌ، والخلْق محوٌ، أو على العكس.

في أي حال لقد فعل النقد الحفري والتفكيكي فعله واخترق خصومه ونقاده. وهذا شأن الأفكار الحية والخصبة. إنها تمتلك القدرة على التوسع والانتشار، وتؤثر في الذين يقاومونها ويردون عليها.

من هنا جوابي على الدكتور طيّب تيزيني[1] الذي يَعجب ويتساءل مع موريس غودلييه: إنهم يفككون ويفككون، ولكن ماذا بعد؟! هو أن النتاج الحفري والتفكيكي قد شكل أهم حدث فكري في النصف الثاني من هذا القرن، بدليل أنه أحدث كل هذا الأثر القوي على العقول والأذهان، ما جعله يغير خارطة المفاهيم على ساحة الفكر، كما جعل من غير الممكن أن نفكر بعده بصورة مجدية كما كنا نفكر قبله.

وهذا شأن النتاج التفكيكي على ساحة الفكر العربي إلى حد ما. فالذين ينتقدونه نراهم مشغولين به، بعد أن أربكتهم أسئلته المحرجة وأقلقتهم كشوفاته

(1) راجع آراءه حول التفكيك في حوار أجراه معه كريم أبو حلاوه وعلي ديوب، نُشر في جريدة «السفير»، بتاريخ 10/ 7/ 1997.

الفاضحة. إن نتاج ذو مفاعيل مفهومية قوية، بقدر ما يفكك آليات العجز ويفضح منطق الهشاشة، أو بقدر ما يقلب المشكلات ويفتح نافذة للخروج من المآزق.

ولكن نُقاد التفكيك لا يرون وَسْط الرؤية نفسها، بقدر ما يصدرون عن عقل غَيْبي ما ورائي لا يرى الحدث من فرط قعغاوته، أو يتناسى الكائن من فرط حضوره. وهذا شأن الخطاب في مخاتلته. فصاحبه يعلن عن ماديته لكي يمارس مثاليته بصورة مفرطة، ويحدثنا عن الناسوت بفكر مشحون باللاهوت، ويُكْثِر من الكلام على الموضوعية والمنهجية والعلمية لكي يَتَسَتَّر على خوائه الفكري وقصوره المنهجي أو فقره العلمي.

من هنا نجد أكثر الذين يناهضون المنحرى الحفري والتفكيكي، عاجزين عن نقده بصورة منتجة. إنهم ينتقدونه بعقلية إيديولوجية بل نضالية، أي يفكرون بطريقة تغلب معها إرادةُ الحراسة والمدافعة على إرادة الفتح والكشف، ويطغى منطق النقض والنفي على فعل الخلق والإنتاج. هذه العقلية، بقدر ما تُرجمت إلى مشاريع وبرامج وسياسات، قد أسهمت في إنتاج هذا التفكك والتبديد والتراجع. ومع ذلك فهم يتساءلون: لماذا يفككون؟! مع أن التفكيك يفتح إمكاناً للفكاك من المأزق الذي يمسك بالخناق. ولكنهم يحرصون على التمسك بقيودهم ولا يحافظون إلاَّ على ضعفهم وجمودهم.

من هنا الخداع والزيف في خطاباتهم ومقولاتهم حول الثقافة النقدية وحرية التفكير. فهم يرفعون شعار الفكر النقدي، ولكنهم لا يتقبلون النقد لأن فكرهم دغمائي أحادي. وينصّبون أنفسهم حماة للحقيقة، ولكنهم لا يعترفون بما يتحقق من الإنجازات الفكرية. ويطالبون بحرية التفكير فيما هم أسرى معسكراتهم الفكرية وعاداتهم الذهنية. ويقولون بأنهم مع التجديد والتحديث والتقدم، ولكنهم عاجزون عن ممارسة حيويتهم الفكرية بصورة مبتكرة ومثمرة، بقدر ما يتعاملون مع النصوص والمدارس والمراجع بصورة تقليدية وبعقل أصولي تراجعي. وهم مع حركة التاريخ، ولكنهم لا يتزحزحون عن معانيهم، لأن التاريخ يتحرك عندهم تحت ديكتاتورية المقولة المركزية أو النظرية الشاملة، أو تحت أطياف المعلم والمؤسس. ولذا لا يحسنون سوى ممارسة الجمود والتراجع إلى الوراء.

لا جدال بأن للنقد التفكيكي مأزقه الذي هو من مأزق الخطاب نفسه.

فالتفكيك بوصفه خطاباً، يُعاني من التوتر والالتباس بين منطوقه ومسكوته، بين مفهومه ومَغْمِيّاته، فهو مشغول دوماً بما يتعدى القصد والمعنى والمُعْلن، في حين لا ينفك يعلن ويصرّح عن مقصده، ولو كان التصريح يتعلق أصلاً بالاهتمام بغير المصرَّح به. وهذا المأزق يجري تجاوزه بفتح القصد على النسيان، والدلالة على الاستعارة، والعقل على اللامعقول، والحقيقة على ما يستبعده خطابها بالذات، أي على الخطأ والضلال والاحتمال. لأن ما يستبعده خطاب الحقيقة هو منتج للحقائق بقدر ما يغيّر مفهومنا للحقيقة نفسها.

ولهذا فإن أهل الحفر والتفكيك، الذين هم أهل اختلاف وخروج، يُؤْثِرون التيه والبقاء على التخوم، ولا يشعرون بالأمن المعرفي أو المجتمعي، ما يجعلهم في سعي دائم للخروج من أقبية الطوائف وأنفاق الهويات، أو للانفلات من المعسكرات الإيديولوجية والأوهام الأنسانوية، بمعنى أنهم يمارسون علاقتهم بهويتهم، على نحو إشكالي وبصورة مفتوحة، عبر العلاقة النقدية بالذات وبأبنية المعنى ومركزية الأنا.

وهذا ما يرفضه أو يخشاه أهل الكليات المتعالية والمطلقات الهشة والهويات الصافية والوحدات الماورائية، الباحثون عن اليقين والمماهاة والشمول. ولكن ماذا كانت ثمرة ذلك على صعيد المعرفة والحقيقة والحقوق؟ كل هذا الحمق والجنون، وكل هذا العجز والقصور، وكل هذا الجهل بمآل الإنسان ومصير الأرض، فضلاً عن كل هذه البربرية التي تفاجئنا بها إنسانيتنا على الدوام، نحن المدافعون عن حقوق الإنسان.

خبرة وجودية

ما سقْتُه من الأقوال هو حفر بقدر ما هو تفكيك. ولعله يختلف عن ذلك بعض الاختلاف، مادام الخطاب لا يتطابق مع ما يقوله، أو مادام الكلام هو دوماً غير ما يقصده المتكلم. ما يعني أن أقوالي هي تأويلي للحفر أو تفكيكي للتفكيك. سيما وأنه من المحال التطابق بين كاتب وكاتب، وأن كل نص هو في النهاية شبكة من الاستعارات وسلسلة من الإحالات والتأويلات.

وإذا كانت هناك علاقة وثيقة تجمعني بأهل الحفر والتفكيك والاختلاف، محدثين أو معاصرين، أو قدماء وغابرين، فهي خروجي عليهم واختلافي عنهم بعد طيّهم في فكري واستبطان نصوصهم في خطابي. والذين يتحدثون عن

النسخ، بمعنى التطابق التام، ينكرون وقائعية الخطابات وأصالة التجارب، بقدر ما يتعاملون مع النصوص من خلال الأنماط الفكرية التي كانت سائدة قبل انبلاج أفق النقد الحفري والتفكيكي. من هنا فالعلاقة بين المؤلفين والكتَّاب هي في النهاية هي علاقة قراءة: والفرق بين قراءة وأخرى، أن هناك قراءة ضحلة أو ركيكة أو عقيمة تستعيد النص المقروء بصورة غير منتجة؛ وفي المقابل هناك قراءة خصيبة ومثمرة يضاعَف فيها النص بنص جديد يتمتع بالقوة والأصالة.

أياً يكن ليست علاقتي بمن تمرّستُ بنصوصهم واستثمرت أفكارهم، علاقة «منهج وتطبيقه» أو نموذج واحتذائه، لأننا لسنا إزاء أفكار مجردة يمكن القبض عليها، بل أزاء كيانات مادية هي كتابات منثورة ونصوص محايثة تحتاج إلى القراءة، فإما أن نرددها حرفياً، وإما أن نخرج عليها وننسخها بمعنى التبدل والاختلاف لا بمعنى المماهاة والمطابقة. وعندها نجد أنفسنا إزاء معانٍ يجري انتهاكها، عبر تأويل الخطاب وتفكيك النص، أو عبر صرف الكلمات وتحويل الدلالات.

والذين يتصورون التفكيك بمثابة هوية نموذجية أو أصلية يقيسون عليها الأعمال الفكرية، إنما يرون إلى الأفكار بعقلية تقليدية، قديمة أو حديثة، بوصفها كيانات مثالية أو مُطْلقات مفارِقة أو كليات متعالية، كما نجد عند أفلاطون وابن سينا أو لدى ديكارت وهوسرل. ولذا، فهم يتوهمون إمكان القبض عليها والتطابق معها. مثل هذه الرؤية تنفي الحدث بقدر ما تَسْلخ الأفكار عن الخطابات والنصوص، أي عما يمنحها وقائيعتها وفرادتها، ويجعل من المحال تقليدها أو استعادتها كما هي بالذات من غير نَسْخ أي من غير تبديل أو تحويل.

من هنا ليس التفكيك معنىً يتماهى مع نفسه مجرداً عن حَدَثِيته، بقدر ما هو حصيلة كل التجارب الغنية والممارسات الفكرية المثمرة للذين يتعايشون مع المفهوم ويعملون عليه وعلى ما يُنْتَج حوله من نصوص وكتابات. بهذا المعنى يصدر التفكيك عن «خبرة وجودية» بقدر ما يشكل هوية مفتوحة تغتني وتتجدد باختلاف التجارب أو بتعدد النسخ والقراءات. والذين يفكرون في الماهية الثابتة والهوية الصافية، يغرقون في تهويماتهم الإيديولوجية بقدر ما يبحثون عن المطابقة، ويمارسون تفكيرهم بصورة استبدادية بقدر ما لا يرون في الاختلاف سوى المحاكاة.

وهكذا ليس التفكيك مجرد منهج في البحث نأمن معه من الخطأ والزلل، لأن المشتغل به ليس باحثاً عن حقيقة جاهزة تبدّد الشك وتدحض الكذب، حتى يكون صاحب منهج يقيه من الانحراف عن جادة الصواب، وإنما هو مفكك لخطاب الحقيقة، للكشف عن ألاعيبه في التقييم والتصنيف أو عن آلياته في الاستبعاد والتعتيم. الأحرى أن لا نتحدث عن منهج في البحث، بل عن نمط من التفكير هو بَسْط للوجود ونشر للقوة وخلْق للوقائع على مستوى الأفكار والمفاهيم. والتفكيك يشبه من هذا الوجه العمل الفني، بمعنى أنه خبرة وجودية هي ممارسة فكرية ولغة مفهومية بقدر ما هو مِراس ذاتي وصناعة للحقيقة.

ولذا أختم بالقول للذين يتهمون الغير، بانعدام المنهجية والموضوعية في الكتابة، أو بانعدام الدقة العلمية والمعايير المنطقية في المعرفة، الأولى بهم أن يتحرروا من أوهامهم حول الموضوع والمفهوم أو حول المنهج والطريقة. فالمسألة لا تتعلق بتفكير موضوعي أو منهجي، بل بتشكيل موضوعات جديدة للتفكير أو باجتراح طرق فعالة في الدرس والتحليل. ولا تتعلق بالدقة في تعريف المفاهيم، بقدر ما تتعلق بابتكار مفاهيم خارقة بقدرتها على الشرح والتفسير. كذلك ليست المسألة مسألة إحكام منطقي، بل مسألة خلق بيئة مفهومية تتيح للمنطق أن يفعل بقدر ما تتيح ممارسة التفكير بصورة حية ومثمرة. وأخيراً، ليست المسألة مسألة تراكم معرفي، بقدر ما هي مسألة ما تراكم على الأذهان من الغشاوات التي تمنع رؤية ما يحدث ويستجد من الأفكار الجديدة.

كفانا في العالم العربي ثرثرة حول المناهج الموضوعية والمعايير العلمية والمفاهيم الدقيقة. لنجترح طريقة في التفكير، أو نفتتح حقلاً للمعرفة، أو نخلق عالماً من المفاهيم. وذلك هو الرهان.

ـ 4 ـ

الفكرة والهوية

1 ـ علاقتنا بفكرنا

يدور الحديث في هذه المقالة عن شؤون الفكر وشجونه. فمشكلاتنا هي في بعض وجوهها، وربما في أهم وجوهها، مشكلات فكرية تختص بالعلاقة التي نقيمها بيننا وبين فكرنا، أي تتعلق بمفهومنا للفكر، أو بشكل التفكير ونمطه، أو بالموقف من الهوية الفكرية، أو بطريقة التعامل مع الأفكار. .

ولا مناص لنا من تجديد أفكارنا ومفاهيمنا، أو من تغيير طرائقنا في التفكير. والأهم من ذلك هو امتلاك القدرة على تجديد الأفكار وتشكيل المفاهيم وتغيير المناهج، أو تطوير هذه القدرة في حال وجودها. فالعالم يتغير على إيقاع سريع، ولا يمكن التعاطي معه بأفكار قديمة، بل ينبغي خلقه وإعادة تشكيله، بتجديد الأفكار وإعادة خلقها. حتى مقولة مثل «نهاية التاريخ» لفوكوياما، تكاد تفقد بريقها وراهنيتها، مُخليةً الساحة لغيرها، مع أنها طُرحت حديثاً على ساحة الفكر. ولا عجب فالأحداث تسير وتتشكل، لكي تكشف دوماً عن عجز المقولات وعورة النظريات والنماذج.

أياً يكن، فالمسألة التي أثيرها هنا هي علاقتنا بأفكارنا. وإذا كان الفكر هو علاقة بالواقع، فإن العلاقة بالفكر نفسه، تتصل بالمنطق، بما هو شكل التفكير بالواقع.

من هنا فما أحاول التفكير فيه هو منطق الفكرة، لا بما هو صورة مجردة، كما في المنطق الصوري، بل بما هو خبرة معاشة كما في المنطق التحويلي. وسوف أتطرق في كلامي إلى نقاط ومحاور مثل: معنى الفكر، وأهمية الفكرة، ومهمة المفكر، ومفعول الأثر الفكري، وهوية الأفكار، ومهنة التفكير، ولذة التفكر.

2 ـ التعايش مع المشكلة

من معاني الفكر أنه حركة وتوتر، أو وَجْد وارتحال. فهو هذه الحركة المزدوجة جيئةً وذهاباً، أو فعلاً وقبولاً، أو بناءً وانبناء، بين ما يحضر وما لا يحضر، أو بين ما نفكر به وما نفكر فيه، أي بين المقدمات والنتائج، أو بين المبادىء والمطالب، أو بين المقاصد والوسائل؛ وإذا شئت الكلام بلغة أخرى أقول، بين الأحكام والمسبقات، أو بين المطعيات والبداهات، أو بين المنطوقات والمسكوتات(*)، وذلك من أجل استحضار ما هو غائب، أو تسمية ما لا تجوز تسميته، أو قول ما يمتنع على الوصف والتعيين.

وهذه الحركة المركبة هي، في أصلها، توتر بين قطبين هما الأنا والعالم، أي بين الداخل والخارج، أو بين الذهن الذي يجترح المعنى والجلد المثقوب بالجوارح. وهذا التوتر الفكري يتخذ أشكالاً مختلفة. قد يكون معاناةً بين الرغبة والقدرة، أو تجاذباً بين النفس والغير، أو تفاعلاً بين الفكرة والحدث، أو بين المقولة والتجربة، أو بين الخلوة للتأمل والكتابة، وبين المشاركة في ندوة أو النشر في صحيفة أو مجلة، للانخراط في النقاش وإدارة السجال.

ولأن الفكر هو توتر، فإن المنخرط في التجربة الفكرية لا يقطع ولا يَبُتّ، أي لا يتوهم يقيناً ولا يعرف أمناً. وإنما هو في تعايش دائم مع المشكلة ولذا فهو يقيم على طرق التناقض، ويقف على حد السؤال أو على شفا الفجوة. بهذا المعنى، فأهل الفكر هم أهل مكابدة ووجد، تماماً كما العشاق. إنهم عشاق المفاهيم. ولهذا فالواحد منهم يُقيم في قلقه، وينسج علاقة وَجْد بوجوده، مصدرها انحجاب الرؤية، أو استعصاء الفهم، أو انخرام اللذة، أو تعذّر الوصول. فالوجد يكون من فرط الفقد، بل هو فَقْد من فرط الحضور، أي بقدر ما تحجب الرؤية ما يُرى بالذات، أو بقدر ما يولد حل المشكلة مشكلة أكبر، أو بقدر ما يتكشف المعنى عن اللامعنى، أو بقدر ما تبتعد اللذة عندما ندنو منها أو نكثر من الجري وراءها.

من هنا فإن أهل الفكر هم في ارتحال دائم وراء الدلالات. ليس من أجل تسمية ما لا اسم له وحسب، بل أيضاً من أجل تسمية الأشياء بغير أسمائها، أو من أجل زحزحة الألفاظ عن معانيها، أو الذوات المتعالية عن مركزيتها. إنهم

(*) أقصد كل ما يسكت عنه القول، أو يستبعده، أو يحجبه.

رحالة يقتحمون مناطق جديدة لاستيلاد الأفكار والمفاهيم، التي يتم بها لأم المعنى، أو تجديد الفكر، أو تحديث أدوات الفهم. وكثيراً ما تكون هذه المناطق مهمّشة أو منسية أو مرذولة من قِبل الفكر السائد، مما يعني أن الفكر يتغذّى ويتجدد، بالانفتاح على ما يستبعده من حقل الرؤية بالذات.

3 ـ الفكرة علاقة متغيرة بالحقيقة

الأفكار ليست مجرد صور أو مرايا، بقدر ما هي استراتيجيات معرفية لفهم العالم والتعاطي معه. بهذا المعنى كل فكرة هي عبارة عن قراءة، لتفسير واقع، أو تأويل حدث، أو صرف لفظ، أو شرح ظاهرة، أو تحليل تجربة، أو فك شيفرة، أو تفكيك بنية، أو صوغ مشكلة، أو معالجة قضية، أو تحويل علاقة، أو ترتيب صلة.

ولا شك أن الأفكار تختلف وتتفاوت من حيث معقوليتها ومصداقيتها، أو من حيث أهميتها وفاعليتها، أو من حيث قدرتها على النفوذ والانتشار، وإذا شئتُ الاقتصار على الفلسفة وفروع الإنسانيات، بوسعي القول إن الأفكار المنتجة في هذه المجالات الفكرية، هي أشكال لعَقْلنة تجارب الإنسان وصياغات مفهومية لصلاته بالعالم، أي لكل ما يتصل بممارساته وأقواله ومعارفه، أو بمؤسساته وسلطاته وسائر أنشطته، كما هو شأن مفاهيم كالكلي، والمثال، والمدينة، والديموقراطية، وواجب الوجود، والعقل الفعال، والعصبية، والحق، والكوجيطو، والعلمانية، والأنوار، وقبليات الذهن، والإنتاج، وإرادة القوة، واللاوعي، وحفريات المعرفة، ورأس المال الرمزي، والممتنع على التفكير..

والفكرة الخلاقة، الخصبة والغنية، تصدر، ولا شك، عن تجربة أصيلة فذة، أو عن تعامل مبتكر وفعال مع الواقع والحدث. كذلك، فإن المفهوم المهم، الحاد والخارق، إنما يضرب في منطقة من مناطق الوجود لم يجرِ سبرها من قبل. وإذا شئتُ الاقتصار، أيضاً، على التجارب الحديث، بوسعي القول على سبيل المثال: مع مفهوم «الأنوار» تنشأ علاقة جديدة بين الإنسان وزمنه، أو بينه وبين عقله، تتيح له أن يتشكل كذات حرة مستقلة. ومع مفهوم «العلمانية» تتغير نظرة الإنسان إلى ذاته ومجتمعه، وتنقلب العلاقة بينه وبين الله لمصلحته هو. ومع مفهوم «الإنتاج» يجري التعامل مع البشر بطريقة جديدة

مختلفة، لا بوصفهم مخلوقات آثمة أو ضعيفة تسعى في هذه الحياة من أجل انتظار يوم الدينونة، وإنما يجري التعامل معهم بوصفهم قوى وطاقاتٍ، ينبغي إخضاعها للدرس والضبط، من أجل استثمارها على الوجه الأحسن، أي الأكثر فاعلية ومردودية. ولنأخذ الكوجيطو الديكارتي الذي هو مثال ساطع. فمع هذا المفهوم الهام والخطير، كتصور للذات بوصفها ماهية فكرية، أو كترتيب للوجود على فعل التفكير، أو كتأسيس للحقيقة واليقين على بداهة الفكر، تتشكل صياغة مفهومية، جديدة ومختلفة، للعلاقة المركبة بين ثالوث الفلسفة، أي بين الذات والفكر والحقيقة، على نحو يؤدي إلى تغيير خارطة المفاهيم العاملة على ساحة الفكر. وهذا شأن المفهوم الهام: معه تتغير علاقة الذات المفكرة بالعالم والأشياء، بقدر ما تتغير علاقتها بالكلمات والأفكار.

والفكرة الهامة، ليست معلومة أو معادلة علمية، ولا هي مجرد مفهوم متواطىء أو واضح، ولا مجرد استدلال منطقي صارم ومحكم. فالمعلومة هي مجرد خبر عن الواقع لا يتعدى الإبلاغ إلى الفهم والإنشاء. والفكرة الواضحة هي مجرد تصور ساذج لما يقع، يقوم على تبسيط الواقع واختزاله. والمفهوم المطابق لواقعه، ينتهي بانتهاء الوقائع التي يتطابق معها. وأخيراً، فالاستدلال المحكم لا يولّد فكرةً، بقدر ما هو ثمرة من ثمار الفكرة الخصبة أو المفهوم المبتكر.

الأحرى القول إن الفكرة الخلاقة، هي رؤية منسوجة من عبارات، أو كلمة ذات طيّات وثنيات، أو بنية مركبة من طبقات، أو عالم من الرموز والإشارات، أو من الصور والاستعارات. باختصار، إنها شبكة كثيفة من البنى والعلاقات والإحالات. ولهذا فهي لا تقبل النسخ والتعميم على شاكلة النظريات والمعلومات، ولا تصلح للتنفيذ والتطبيق على شاكلة الأحكام والتشريعات، وإنما هي تحتاج إلى القراءة، أي إلى الشرح والتفسير، أو إلى الخرق والتأويل، أو إلى التشريح والتفكيك. كما هوشأن مفاهيم كالله، أو الواحد، أو الأنا المتعالي، أو العود الأبدي، أو الاختلاف الأنطولوجي، أو النقد التفكيكي؛ أو كما هو شأن مقولات كالأيديولوجيا، والعلمانية، والاشتراكية، والحداثة، والعقلانية، ونهاية التاريخ، والنظام العالمي.

مثل هذه الأفكار والمقولات، هي غير قابلة للحصر والتقييد. ولهذا لا يمكن تعميمها أو العمل على ترجمتها على نحو مطابق. وحدها المعادلات

العلمية تقبل النسخ والتعميم. كذلك وحدها الأحكام والقوانين تقبل التنفيذ والتطبيق. وحتى هذه لا تُطبَّق حرفياً، من دون خرق أو تحريف أو انتهاك. أما الأفكار والمفاهيم الخلاقة، فلا تحتاج إلى التطبيق، بقدر ما هي إمكانيات للقول والفعل، أو أدوات للإنتاج وإعادة الإنتاج. ولهذا فالأفكار الخلاّقة، تملك القدرة على التجدد، مع كل قراءة فعالة، أو مع كل تجربة خصبة أو ممارسة مبتكرة، بما يجعلها تزداد، دوماً، غنى وكثافة، ويجعلنا في الوقت نفسه، نغير علاقتنا بها وبموضوعها في آن. مثلاً، إن فكرة الديموقراطية، ما إن تُجرّب، تتغير عما هي عليه، بمعنى أنه يُعاد صوغها مع كل تجربة ديموقراطية أصيلة، بصورة تجعلنا نغير علاقتنا بها، بقدر ما نغير ممارستنا للعمل السياسي نفسه. وهكذا فالديموقراطية لا تحتاج إلى التطبيق، على ما يظن معظم المثقفين العرب المنادين بتحقيق الشعار الديموقراطي. إنها تحتاج، بالدرجة الأولى، إلى إعادة الابتكار والتشكيل في أتون التجربة وعلى أرض الممارسة.

4 ـ الفكرة والهوية

قلما تُكتب السيطرة للأفكار الهامة والمفاهيم المبتكرة. فكم من الناس يعرفون أفكار أرسطو أو الفارابي أو ابن خلدون أو ديكارت أو كنط أو هيغل؟ وكم من الناس الذين يتحدثون عن الديموقراطية والحداثة والعقلانية، يستطيعون تعريف مثل هذه المفاهيم؟ وهنا تتبدى المفارقة: فالأفكار الهامة هي الأقل انتشاراً ونفوذاً. على كل حال إن الفكرة، أياً كان شأنها، تخضع للتبسيط والابتذال، عندما تنتشر على نطاق واسع، كما جرى لفكرة التطور بشكل خاص. وهكذا فالمفهوم عندما يُصار إلى تعميمه، يجري إفقاره ويتحول إلى مجرد معلومة أو إلى فكرة مبتذلة.

والأهم من ذلك أن الفكرة، عندما تصبح هوية للفرد أو للجماعة، تمسي حاجزاً يتمترس وراءه صاحبها أو المؤمن بها، الأمر الذي يجعله يتعلق بها على نحو أصولي، أو شمولي، أو عنصري فاشي. والمثال البارز على ذلك تُقَدِّمه أفكار ماركس. فهي فقدت فاعليتها النقدية، أي كونها أداة للشرح والتفسير، بقدر ما انتشرت وهيمنت، أي بقدر ما تحولت إلى معتقد جامد أو تجسّدت في حركة جماهيرية أو شعبية. عندها مورست العلاقة بها بطريقة شمولية أو إرهابية، على ما تجلى ذلك في الستالينية بشكل خاص.

وهذا أيضاً شأن الأفكار والكتب الدينية كالله، والتوحيد، والتثليث،

والتوراة، والإنجيل، والقرآن، والنبوة، والإمامة: فهي عندما تتحول إلى هويات ثقافية مغلقة أو إلى معتقدات متحجّرة، تغدو متاريس ينصبها الناس ويعسكرون وراءها، لكي يترجموها صراعات وفتناً وحروباً. وهذا شأن كل فكرة تتحول إلى عقيدة جامدة، أو إلى هوية مغلقة، أو إلى أصل ثابت، أو إلى مؤسسة حزبية، عنيتُ أنها تصبح مجالاً لممارسات نخبوية، اصطفائية، شمولية، مآلها احتواء الآخر وقهره، أو نبذه وشن الحرب عليه. من هها ليست المسألة مسألة سوء فهم أو سوء تطبيق، كما يقول أصحاب العقائد والأدلوجات، تبريراً لما يرتكب باسم عقائدهم وتعاليمهم من الفضائح والمجازر، وإنما هي طبيعة الأمور، أعني هكذا تتجسد الفكرة عندما يتعامل معها أصحابها كهوية ثابتة نهائية مغلقة. بهذا المعنى فالأصولية والعنصرية والفاشية، كلها ظواهر محتملة في أي مجتمع، أي هي ممكنة الظهور، خاصةً عندما تصل المجتمعات إلى مآزقها، أو تحيا الجماعات تحت تأثير مخاوفها الأمنية وهواجسها المصيرية.

وهكذا، لا ينبغي التعامل مع الأفكار، كما لو أنها ثوابتُ مطلقة أو أقانيمُ مقدسة، أكانت دينية أم قومية، علمانية أم علمية. فالأفكار المطلقة المتعالية على مجرى الأحداث، المهملة لوزن الوقائع وأثر التجارب، قد جرّت الخراب والدمار، على ما جرى التعامل مع مقولات كالوطن، والقومية، والعروبة، والوحدة، والإسلام، والاشتراكية، والتقدم، سواء عندنا في لبنان أو في غير بلد عربي. وهذا ما حصل أو ما يمكن أن يحصل في غير مكان. وثمة شاهد طازج ساطع، هو ذلك الياباني المؤمن بـ «حقيقته المطلقة»، والذي يبشرنا بيوم القيامة، ويدعونا إلى الموت بلا ندم، على غرار أولئك الذين يهنئون النفس، بالموت والاستشهاد. والإقبال على الموت والاستشهاد، فداءً للمبدأ هو سيف ذو حدين: قد يستخدم ضد الخصم والعدو في الخارج، ولكنه قد يرتد على النفس والأهل اقتتالاً وخراباً، كما تشهد على ذلك التجارب في غير مكان.

وهذا مصير الأفكار المطلقة والحقائق الثابتة: فهي بدلاً من أن تضاعف الإمكانات وتطلق القدرات، تتسلط على الوجود، أو تعمل على سحق الحياة. وعلى كل حال فتأليه الفكرة أو النص أو الاسم، والتعامل معها كصنم يُعبد، مآله تحطيم أصحابها. وإنها لمفارقةٌ، أيضاً، أن الجاهلي، عندما كان يغضب

من آلهته، يعمد إلى تحطيمها توكيداً على استقلاليته، أو استعادةً لحريته إزاء أفكاره ومصنوعاته.

من هنا ضرورة التفكير النقدي، لمواجهة ما تتعرض له الأفكار من التبسيط والابتذال، أو لمجابهة ما يمارس باسمها من الاستبدال والشمولية، أو ما تجرّ إليه من العنف والإرهاب. فالواقع هو أعقد من أن تختزله مقولة أو كلمة، والحياة أغنى من أن يختصرها نهج أو نموذج أو نمط. والهوية هي أرحب من أن تحتويها فكرة أو عقيدة أو مؤسسة.

5 ـ صنع الأفكار

إذا كانت الأفكار مهمة، بل حيوية، بالنسبة إلى الفرد والمجتمع، فالأهم هو إمكان التفكير، أي القدرة على الإنتاج الفكري، سواء بتوليد أفكار جديدة، أو بتغيير شكل التفكير أو نمط العلاقة مع الأفكار نفسها. والفرق بين الفكرة من جهة، وإمكان التفكير أو الطاقة الفكرية من جهة أخرى، يشبه الفرق بين السلعة والمصنع الذي ينتجها. بهذا المعنى فالمفكرون المنتجون أو المبدعون، هم أشبه ما يكون بالمعامل التي تصنع الأفكار أو تفبرك المشكلات الفكرية.

هذا الفرق بين الفكرة ومن ينتجها، يكتسب أهمية فائقة بالنسبة إلى العاملين في حقول الفكر، عندنا في لبنان والعالم العربي. ذلك أننا نقتصر حتى الآن على استهلاك الأفكار من دون إنتاجها، تماماً كما هو شأننا في إنتاج السلع والأدوات. وهكذا فنحن لم نفلح حتى الآن في خلق عالم مفهومي جديد أو في ابتكار عقلانيات حديثة وفاعلة. وإنما نحن نتعيَّش على الأفكار التي أنتجها العرب في عصرهم الكلاسيكي، عند الطبري والبخاري أو عند الشافعي والغزالي، أو عند الفارابي وابن رشد، أو عند الشيرازي وابن خلدون... هذا من جهة علاقتنا بالماضي؛ وأما من جهة علاقتنا بالغرب الحديث، فنحن نكتفي، حتى الآن، باقتباس أو استثمار الأفكار التي أنتجها المفكرون الغربيون، كالديموقراطية، والعلمانية، والليبرالية، والاشتراكية، والقومية، والمجتمع المدني، وحقوق الإنسان..

وفي كلا الحالين نحاول إقحام الأفكار التي يُنتَجها الغير الآن، أو التي أنتجت في عصور مضت، على الواقع، فتأتي النتائج معكوسة، أعني سلبية أو مدمرة. ذلك أن الأفكار، أياً كان مصدرها ومُنتجها، لا تُطبَّق، بل تحتاج إلى

أن يُعاد إنتاجها أو ابتكارها، على أرض الواقع وفي أتون التجارب. فهي ليست صوراً تعكس الواقع، وإنما هي أدوات للصرف والتحويل. بهذا المعنى، فنحن لا نحتاج إلى تطبيق الديموقراطية أو العلمانية أو الإسلام أو الاشتراكية. بل نحتاج إلى صياغة هذه الأفكار من جديد، أو نحتاج إلى ابتداع أفكار جديدة، لعالم لا ينفك يتغير على إيقاع سريع. المهم أن نملك القدرة على الخلق والإنتاج. وبقدر ما ننجح في تغيير أفكارنا أو طرائقنا في التفكير، ننجح في تغيير الواقع نفسه، أي نفلح في إنتاج واقع مغاير أو في صنع حقائق تفرض نفسها. فالفكر هو علاقة بالذات والغير، بالواقع والحقيقة، بالعالم والأشياء. وكل فكرة خلاّقة، تشكل صياغة مفهومية فذة، يُعاد معها خلق العالم، بإعادة ترتيب العلاقة بين الأفكار والأشياء والكلمات.

6 ـ الأثر الفكري يدافع عن نفسه

لا فكرة تقوم بذاتها في سماء متعالية، هكذا بمعزل عن أنساق اللغة وأنظمة العبارة وتراكيب الكلام. بكلام آخر: الفكرة لا تولد في ذهن صاف أو في عقل محض، وإنما هي شيء يتشكل، لا ينفك عن هذه المنطوقات التي نتداولها وندونها على شكل خطابات هي، في النهاية، أرض الفكر وجسد المعنى وخرائط المفهوم. بهذا المعنى، فالأفكار هي أعمال تتجسّد فيما نسميه النص أو الأثر الفكري. والأثر أو النص ليس مجرد شاهد على الحقيقة ولا هو مجرد امتداد لمؤلفه، وإنما هو كائن له حقيقته وقسطه من الوجود.

والاعتراف بهذه الحقيقة، يخربط العلاقة بين الأثر الفكري وصاحبه. بمعنى أن الأثر لا يعود ملك صاحبه وحده، بل يصبح أيضاً ملك القراء. صحيح أن المؤلف مسؤول عن الأثر الذي يتركه، من الناحية الأدبية والقانونية، ولكن هذا الأثر ينفصل عنه لكي يحيا حياته المستقلة ويكتسب وقائعيته، ككيان مادي ملموس، أي كوقائع خطابية قابلة للصرف والتداول، بفعل العلاقات التي تنشأ بينه وبين القراء الذين يتعاملون معه. ومن حق كل من يقرأ أثراً فكرياً، أن يعلق وينتقد، أو أن يدرس ويحلل، أو أن يُشرِّح ويفكك، بصرف النظر عن الأبوة التي يمكن أن يمارسها المؤلفون على كتبهم ونصوصهم. فالنص ليس مجرد ظل للمؤلف، وإنما هو خطاب يولّد ظلاله ومفاعيله، بقدر ما يستولد من القراءات المنتجة والفعالة. والقراءة التي تكون كذلك، لا تتعامل مع النص بوصفه جملة أطروحات قابلة للتصديق أو للتكذيب، بل تتعامل معه كمادة

لإنتاج فكر جديد، يُخرج المعرفة الحية من المعرفة الميتة.

بهذا المعنى وعلى هذا الوجه، لا حاجة إلى أن يتمترس الواحد وراء كتاب ألّفه، لكي يدافع عن أفكاره التي خرجت منه أو خرجت عليه، بعد أن أخرجها في نص يغدو في متناول القراء الذين يمكن أن يتعاملوا معه بوصفه مصدراً للمعرفة أو إمكاناً للتفكير أو مجالاً للحفر والتنقيب. وفضلاً عن ذلك، فما يقوله المؤلف عن كتابه في معرض الدفاع عنه، لا يكون، دوماً، استعادةً مثمرة، بل يأتي، غالباً، بمثابة تكرار رتيب، أي يكون مجرد كلام رجعي لا يضيف شيئاً إلى ما قيل. لأنه لا إضافة ذات قيمة على نص، إذا لم يُقرأ قراءة فاعلة تَقرأ فيه ما لم يُقرأ من قبل. ولهذا فالسجال هو سيف ذو حدّين: قد يكون حافزاً لقول الجديد، وقد يكون مقتلاً للأفكار التي يُراد الدفاع عنها.

على كل حال إن الأثر الفكري الهام يمتلك القدرة على الصمود، إذ هو أقوى من أن ينجح ناقد في طمسه أو إلغائه. إنه كتاب أو نص يدافع عن نفسه، ولا يحتاج إلى من يدافع عنه، أي لا يحتاج إلى واحد يتماهى معه أو يتعلق به، بقدر ما يحتاج إلى قارئ يشتغل عليه للتفكير فيما لم يفكر فيه صاحبه. والمثال الأبرز الذي ينتصب أمامنا هو الكوجيطو الديكارتي: أنا أفكر إذن أنا موجود. هذه المقولة ليست مجرد قضية نصدِّق بها أو نعمل على تكذيبها، على ما هو شأن النظريات والأحكام العلمية، وإنما هي مجرد إمكانية للتفكير، أي قول مركب ذو كثافة مفهومية، يمكن للقراءة فيه، تفسيراً وتأويلاً، أو تحليلاً وتفكيكاً، أن تؤدي إلى إعادة التفكير في أمر العلاقة بين الثالوث الذي ينطوي عليه، أي بين الذات والفكر والوجود، على ما تعامل معه هيغل أو نيتشه أو هيدغر أو لاكان أو فوكو أو دولوز... وهذا ما يمكن أن يهتم به المشتغل في حقل الفكر: أن يفكك الأقوال أو يقرأ الأحداث لتصيير اللامعقول مفهوماً، لا أن يستغرق في الدفاع عن أفكاره، أو أن يتلذذ بنفي الأعمال الفكرية للغير، على ما يفعل عندنا بعض أساتذة المنطق وظرفاء الفلسفة الذين يقولون لنا: تهافت فوكو ودريداً، أو سقط الفكر الفرنسي، أو سقط اللوغوس.. فالأفكار الخلاقة والأعمال الفكرية الهامة، لا تتهافت، بل يتهافت الكلام عليها.

7 ـ مشكلة المفكر مع أفكاره

المفكر هو من يشتغل أصلاً بصناعة الأفكار وإنتاج المفاهيم، فيبتكر أداة

مفهومية، أو يسهم في خلق وسط فكري، أو يثير إشكاليات فكرية. . ولا ينبغي أن نخلط بين هذه المهمة وبين المهام الأخرى التي تخص الكاهن أو الفقيه أو الداعية أو رجل السياسة. من هنا ليست مهمة المفكر أن يعمل على إيجاد حلول للمشكلات الاجتماعية والسياسية، العملية أو الميدانية. ليست مهمته إصلاح المجتمع، أو بناء المدينة الفاضلة، أو الثورة على الأوضاع القائمة، أو وضع نظرية لإسعاد البشرية. على طريقة أفلاطون والفارابي، أو على طريقة ماركس وأتباعه. فهذه مهام أثبتت دوماً بأنها فاشلة. إنها بالأحرى مهام السياسيين والرجال العمليين أو العملانيين.

طبعاً المفكر ينخرط في واقعه ويقرأ ما يحدث، بل هو يفكر لكي يعيد للحدث قوته أو للشيء فرادته أو للكائن حضوره، وذلك بتحريره من التفسيرات التي تُغَيِّبه، أو من التراكمات المعرفية التي تطمسه، أو من الثنائيات الفكرية التي تختزله. وهكذا فالمفكر يتأمل ما يحدث، ويفكر في صلته بالعالم، ولكن المشكلات التي يثيرها هي دوماً مشكلات فكرية. والمثالات كثيرة. لنعد إلى ديكارت مرة أخرى: فما أنجزه هذا المفكر، وهو يكتب تأملاته، في خلوته الفكرية، كان له أثره الهائل بلا ريب. لقد خربطت «التأملات» العلاقة بين الأنا والله: فبعد أن كان الإنسان كائناً مرتهناً في وجوده لله، أصبح الله مرتهناً في وجوده لما يفكر فيه الإنسان. وهذا القلب للعلاقة بين الطرفين، فتح إمكانيات جديدة للوجود والحياة، للقول والفعل. ولا أظن أن ديكارت كان مدركاً للنتائج العملية التي يمكن أن تسفر عن مثل هذا الانقلاب الفكري.

وهذا ما فعله كنط من جهته وعلى طريقته: لقد ساهمت أعماله النقدية، ذات البُعد التنويري، في مضاعفة الإمكانيات بقدر ما غيّرت شروط المعرفة والفِعل، أي بقدر ما أعادت ترتيب العلاقة بين المرء وعقله. وعندما غلّب كنط، في ذات نفسه، المُنظِّر والداعية، كما في محاولته عن «السلام»، انتقل إلى منطقة الرجم بالغيب، وأصبحت صلته بالحدث أَوْهَى ما تكون.

وهكذا فالمفكر يفتح أفقاً للتفكير أو يقدم إمكانية للعمل، أكثر مما يضع حلولاً لمسائل عملية. فهو ليس حلالاً للمشكلات، بقدر ما هو مُثير لها. يمكن إيراد شواهد أخرى، لدى مفكرين معاصرين، هما الفرنسي ميشال سير والألماني هانس جوناس. كلاهما يحيا عصره ويتأمل أحداثه أو يعي مشكلاته، كمشكلة التلوث على وجه الخصوص. ولكن الواحد منهما لم يتصرف كخبير

في البيئة، أو كمشرِّع لقوانين جديدة في هذا المجال، وإنما أعاد التفكير في العقد الاجتماعي كما فعل ميشال سير، أو في المسألة الخُلُقية، كما فعل جوناس، وذلك في ضوء التأثير المتعاظم، والخطر، للتقنية على الطبيعة والبيئة. فمهمة المفكر هي أن يصوغ المشكلة فكرياً، لا أن يبحث لها عن حل عملي، كما يفعل المسؤول السياسي أو الخبير الاقتصادي أو المرشد الاجتماعي. والسياسيون هم الأقدر على استخلاص النتائج العملية للأفكار، أي الأقدر على ترجمتها إلى واقع، لأنهم يحسنون انتهاكها، أي صرفها وتحويلها.

بهذا المعنى يمكن القول بأن المشكلات الفكرية لا تُحلّ إلا فكرياً. وتأويل ذلك أن الواحد لا ينتظر تحسّن الأحوال الاجتماعية أو إطلاق الحريات السياسية، لكي يفكر بصورة منتجة، على ما يظن كثير من المثقفين. بالعكس: المفكر ينتج في أسوأ الظروف. وإذا كان هناك أزمات ومآزق، أو انهيارات وكوارث، فمن باب أولى أن نفكر. ومن يحيا في جنة الفردوس لا يحتاج إلى التفكير. من هنا فإن مشكلة المفكر هي، في الدرجة الأولى، مع أفكاره أو مع طريقته في التفكير. وربما كانت مهمته، بل ميزته، أن يحسن ترجمة الأفكار إلى واقع عملي، في الميدان وعلى أرض الممارسة. فالسياسي هو حلاّل مشكلات، فيما المفكر هو صائغ إشكالات.

وهذا الفهم المختلف لإشكالية التفكير، أي للعلاقة بين الفكر والواقع، يسلّط الضوء على الواقع الفكري، لدى المثقفين العرب العاملين في حقل الفكر. إنه يحمل على إعادة التفكير في المسألة وإعادة صوغ الإشكالية: فالمفكرون العرب اعتادوا أن يرموا مشكلتهم على الدين والسلطة، أو أن يردوها إلى الممنوعات والمحرمات، أو إلى الضغوطات وسوء الأحوال، في حين أنها تكمن في أوهامهم الفكرية، أي في علاقتهم الوهمية بأفكارهم ذاتها.

8 ـ الفكر رهان

لا يعني ذلك تبسيط الأمور. فللمفكر وجوهه الأخرى: فهو يمكن أن ينخرط في مشروع أيديولوجي، أو أن يتبنى خيارات سياسية، بل يمكن أن ينزل إلى الميدان لكي يشترك في المظاهرات، تأييداً لمطالب أو دفاعاً من الحقوق والحريات. وعندها يتحول إلى منظّر أو إلى داعية أو مناضل. وكل ذلك يتم على حساب المهمة الأصلية التي هي التعاطي مع الأفكار. وعلى كل حال قلّما

نجح المفكرون في نشاطاتهم الأخرى. والمثال البارز على ذلك هيدغر وتعامله مع النظام النازي. لقد توهم هذا المفكر الكبير، أنه بتأييده النظام المذكور، إنما يعمل على تطبيق أفكاره، في حين لم يفعل سوى العمل على طعنها وانتهاكها. ولعل المثل الأبرز والأشهر والأقدم، يقدمه لنا أفلاطون بفشله الذريع في تحقيق مثله وأفكاره. فالفكرة هي مجرد علاقة بالحقيقة، لا تنفك تتغير بتغير الوقائع. ولهذا، فهي لا تنطبق على الواقع بقدر ما تخلق واقعها أو تمتلك وقائعيتها.

في أي حال، ما يجدر قوله هو أن المفكر، هو الذي يُحسن التفكير، أي الذي ينجح في ميدان عمله بالذات، بحيث يترجم الواقع إلى مشكلات أو يصوغ العالم بلغة المفاهيم، فيما هو يعمل على تغيير علاقته به. إذن هو يتعاطى مع الواقع ولا يقفز فوقه. فهو لا يلجأ، على سبيل المثال، إلى محاكمة الوقائع من خلال نماذجه الفكرية عن المجتمع والدولة، أو عن الأمة والقومية، أو عن الجمهورية والديموقراطية، وإنما يعيد التفكير في مصطلحاته ويراجع مقولاته، في ضوء ما يستجد ويحدث، محدثاً بذلك تغييراً في العلاقات السائدة على ساحة الفكر أو في عالم المفاهيم.

مثل هذه الصياغة لإشكالية المفكر، أي كون مشكلته هي مع أفكاره أولاً، وكونه يحوّل الواقع إلى إشكال فكري ثانياً، تتيح من جهة أولى تجاوز الموقف الذرائعي، لأن الأمر لا يتعلق بنفي الفكر للمصادقة على الوقائع، بقدر ما تتعلق بالاشتغال على الأفكار من أجل صوغ العالم صياغة مفهومية؛ كما تتيح من جهة ثانية، تجاوز النظرة الطوباوية، لأن الأمر لا يتعلق بنفي الحقائق بحثاً عن فردوس مفقود أو توهماً لفردوس موعود، بقدر ما تتعلق بتغيير العلاقة بالواقع من خلال تغيير العلاقة بالفكر نفسه. وهكذا فليست المسألة مسألة تبرير للحقائق، ولا هي مسألة نفي لها، وإنما هي مسألة صنع للحقيقة، بإقامة علاقة، خلاقة، منتجة وفعالة، مع الحاضر الماثل والواقع الراهن. فالحقيقة ليست غائبة وراءنا، لكي نعمل على استعادتها. ولا هي مُغيَّبة أمامنا، لكي نعمل على استشرافها. وإنما هي ما ننشئه من علاقات وروابط مع الحدث والواقع، مع النفس والغير والعالم.

بهذا المعنى ليس الفكر مجرد تذكر نتماهى به مع أصل أول أو مع نموذج كامل. ولا هو مجرد طوبى نتخيل عبرها ما يجب أن يكون، أو ما نأمل أن يقع. وإنما هو رهان لأن نكون على غير ما نحن عليه، بتغيير علاقتنا بذواتنا

وبالواقع في آن. والرهان هو علاقة بالحاضر، كما هو علاقة بالمستقبل والماضي. إنه تشخيص للواقع، يوظف الماضي من أجل إبقاء الحاضر راهناً دوماً، بفتحه على المستقبل، أي على المجهول واللامتوقع، وذلك بإقامة «علاقة نقدية» مع الحاضر ومع الذات، وفقاً لصياغة ميشال فوكو، علاقة تتيح للواحد أن يفكر فيما لم يكن ممكناً التفكير فيه، أو أن يفعل ما لم يكن بالمستطاع فعله.

وهكذا فالفكر هو علاقة بالحاضر، عبر الماضي، باتجاه المستقبل، تسمح للمرء بأن يصير على غير ما هو عليه، فيما هو ينخرط في واقعه ويحيا زمنه. ولا يمكن لهذه الصيرورة أن تتحقق إلا إذا مورس التفكير كتوليفة بين الحساسية الفائقة، والفهم الخارق، والخيال الخلاق. والحساسية ليست مجرد علاقة بالخارج من خلال الزمان والمكان كقالبين مِحضين قَبْليّينْ، وإنما هي قدرة أو فاعلية لها طابعها التاريخي، ولذا فنحن نستجمع بواسطتها أزمنتنا الكثيفة ونختصر تواريخنا المتراكمة. أما الفهم فهو علاقة بالحاضر، بقدر ما هو قراءة لما يحدث ومحاولة تشخيصه أو عقلنته، وذلك باختراق الكثافات، وتبديد الأوهام. بهذا المعنى فالفهم هو مقاومة العماء أو الهباء، من أجل عقلنة الوقائع والتجارب. وأما المخيلة، فهي علاقة بالمستقبل، لا بمعنى التنبؤ، بل بمعنى الاستباق، أو التَحَينُّ، والأحرى القول بمعنى الصنع والإيجاد. ذلك أن المخيلة، بما هي طاقة على التأليف والابتكار، تتيح للمرء أن يقيم علاقة مع الواقع، بقصد تغييره وإعادة تشكيله، بحيث يكون الحاضر هو الماضي الذي يجري جعله راهناً؛ أو يكون المستقبل «شبه الحاضر»، على حد تعبير بيار بورديو.

بكلام آخر: ليس الفكر المنتج الفعال وقوعاً في فخ الهوية، ولا هو رجم بالغيب، وإنما هو صنع حقائق تفرض نفسها، أو تشكيل واقع يترك أثره في المستقبل، كما هو شأن كل حدث هام وخطير. ولا شك أن محور التفكير هو العلاقة بما يحدث. ومن لا يحيا زمنه، أو لا يحسن التعاطي مع حاضره، يتعلق بالمستقبل تعلقاً طوباوياً، أو يتعامل مع الماضي تعاملاً أصولياً، وكلاهما خطر ومدمر. كلاهما يؤول إلى العزلة، أو ينتج الضعف والهشاشة.

9 ـ الأفكار لا جنسية لها

المفكر ليس حارساً للثقافة والعقيدة ولا وصياً على الهوية والأمة. إنه

صانع أفكار أو صائغ إشكالات. وصناعة الفكر هي فاعلية نقدية بالدرجة الأولى، أي علاقة بالهوية الفكرية تُمارَس بصورة حرة مفتوحة، وعلى نحو تساؤلي أو إشكالي أو ضدي. فإذا كان الفكر هو حركة وتوتر، فإن المفكر، هو من تتجاذبه الثنائيات أو من تتنازعه الإشكاليات.

والأفكار الهامة الخصبة لا هوية لها، وإنما هي تهم كل ذي فكر، بصرف النظر عن انتماءاته اللغوية والثقافية، أو خصوصياته الدينية والعرقية. وكل فكرة خلاّقة تخلق بيئة للتفكير. وكل تجربة فكرية حقيقية تحمل على تغيير مفهومنا للفكر والحقيقة. وكل صياغة مفهومية فذة، تغير شروط المعرفة بقدر ما توسع إمكانات الفهم.

ولهذا فمن يقرأ أرسطو أو ابن سينا أو ابن خلدون أو ديكارت أو هيوم أو كنط أو فوكو أو أمبرتو إيكو، لا يفعل ذلك من أجل انتماءاتهم الثقافية أو من أجل معتقداتهم الدينية، وإنما يقرأهم لكي يعرف ما لم يكن يعرفه من أمر ذاته ومجتمعه وعالمه، أو لكي يقف على طرائقهم في التفكير، أو لكي يفكر فيما استبعدوه من التفكير. ولا أظن أن ديكارت، مثلاً، أنجز ما أنجزه لأنه كان يفكر كفرنسي أو لأنه كان يفكر في تجديد الفكر الأوروبي، بل لأنه أثار مشكلة العلاقة بين الأنا والفكر والوجود. وإنه من السذاجة أن نعتقد أن مفكراً كميشال فوكو كان يتعامل مع هويته الفكرية كفرنسي، أو أنه كان منشغلاً بتجديد الفكر الفرنسي، أو بإنتاج فكر يخص الفرنسيين أو الأوروبيين وحدهم من دون سواهم. وإنما كان اختصاصه بل هاجسه، بالرغم من المعطيات الثقافية الخاصة التي اشتغل عليها، هو كتابة تاريخ إشكالي للحقيقة، أي للعلاقات التي تربط بين الفكر والحقيقة، سواء على محور الرغبة أو على محور السلطة أو على محور المعرفة، وذلك على نحو يصوغ فيه هذا المفكر، صياغةً إشكالية، العلاقة بين المرء وذاته، أو بينه وبين الغير، أو بينه وبين الأشياء. والأمر يصدق على أفلاطون نفسه، بالرغم من تعصبه لهويته اليونانية، إذ ما كان له أن يلعب هذا الدور الفكري الذي لعبه على الصعيد العالمي، إلا لأنه أول من ابتكر لغة المفاهيم في التعاطي مع العالم. فأهميته تكمن في كونه تناسى انتماءه وخرج من قوقعته الفكرية، لكي يطرح أسئلة الحقيقة أو يثير إشكالات الكينونة، وعلى نحو يخص كل واحد منا نحن الذين ندعي بأننا كائنات مفكرة. والسوفسطائي الحقيقي لم يكن في الحقيقة الشخص الذي يحاور أفلاطون من خارجه، بقدر

ما كان شخصاً يَمْثُل على مسرح ذاته ويقيم في فكره، ولهذا فالحوار الأفلاطوني هو حوار بين أفلاطون ونفسه، لتهدئة شكوكه أو تطويق وساوسه.

طبعاً إن المفكر لا يعرى من انتمائه لأن الواحد منا متجذر في أرضه، منخرط في بيئته وعالمه، ولا يمكن أن يكون ذا فكر منتج إذا لم يكن كذلك. بهذا المعنى ليست المشكلة هي في الانتماء أو في عدمه، ولا هي مشكلة تواصل مع التراث أو انقطاعٍ عنه، كما يطرحها عادة المثقفون العرب. إذ لا أحد ينقطع عن تواريخه المُكَوِّنة لوعيه، ولا أحد ينفصل عن ماضيه الذي يحضر فيه بشكل من الأشكال. وإنما المسألة هي كيف يتعامل الواحد مع هويته الثقافية. ثمة من يمارس علاقته بخصوصيته بصورة تتصف بالجمود والتعصب والانغلاق، أو بطريقة تَؤُول إلى الهشاشة والعزلة أو تعود بالخراب والدمار. وفي المقابل ثمة من يمارس علاقته بهويته بطريقة إيجابية، بناءة ومثمرة، بكتابة نص أدبي أو تأليف عمل علمي أو ترك أثر فني، أو باجتراح صيغة سياسية أو ابتداع ممارسة اجتماعية أو الإبداع في مجال من مجالات الحياة والاجتماع. وهذا شأن العامل في حقل الفكر: همّه الأول الإنتاج والإبداع في حقل اختصاصه. ولهذا فهو يتعامل مع نفسه كمفكر وحسب، أياً كانت خصوصيته الثقافية، وأياً كانت المعطيات التاريخية التي يشتغل عليها، أو التجارب التي ينخرط فيها. فهو باشتغاله على هويته وفكره، أو بمواده ومعطياته، أو في حقول بحثه وتنقيبه، يجتهد في أن يُحوّل ممارساته ومعارفه، أو معاناته ومعاطاته، أو صلاته وروابطه، إلى شكل معرفي، ذي طابع عقلاني أو مفهومي، يهم كل من يسكنه هوى المعرفة، محولاً بذلك تجربته الفريدة، أو فرادته الوجودية، إلى أثر فكري له بُعده العالمي.

والتعامل مع المفكر على هذا النحو يعني، أول ما يعنيه، تحرير الفكر من لعبة التقسيم والتجنيس. نعم ثمة تجنيس ولكنه يقع على المفكرين لا على الأفكار. فديكارت هو فرنسي، ولكنه لم يتعاط مع فكره بوصفه كذلك، بل فكر في أمر الذات المفكرة على نحو يخص كل ذات مفكرة. ولهذا، فالكوجيطو الديكارتي لا يخص الفرنسي أو الأوروبي، أكثر مما يخص غيره من المهتمين بشؤون الفكر، تماماً كما أن فكرة الله أو الوحي، لا تخص أحداً دون سواه، وإن كانت الجماعات الثقافية أو الدينية، تحاول أن تحتكر الأفكار والنصوص، وأن تدعي الوصاية عليها أو العمل على حراستها. وهكذا فالأثر

الفكري، أياً كانت اللغة المكتوب بها، لا يخص أهل هذه اللغة دون غيرهم.

وهذه مسألة تكتسب، هي الأخرى، أهمية كبرى، بالنسبة إلى المثقفين العرب العاملين في مجال الفكر. فهي تعني أولاً، أن لا نتعامل، في المقابل، مع الأثر الفكري المكتوب بالأجنبية بوصفه يخص الغير وحدهم دون سواهم، وأن لا نتعامل مع الأثر العربي بوصفه بخص العرب ولا يخص غيرهم. وتعني، ثانياً، أن المفكر العربي لا يحصر عمله في دائرة التراث أو الإنتاج الفكري المكتوب بالعربية، بل يمكنه الاهتمام بأي أثر فكري، أو الاشتغال على نصوص مختلفة، عربية أو غربية، إسلامية أو يونانية، أو غير ذلك. وتعني، ثالثاً، أن العربي الذي ينتج فكراً، لا ينتج للعرب وحدهم، بل للناس أجمعين. وتعني، أخيراً، أن المفكر العربي ليس هو الذي يجدد الفكر العربي، بل الذي يجدد الفكر عموماً. ولهذا فالمفكر يسعى إلى التحرر من الحُمولات الجغرافية أو الدينية أو العرقية التي يُعالَج بموجبها الفكر، بوصفه فكراً غربياً أو شرقياً، أو بوصفه فكراً إسلامياً أو مسيحياً أو يهودياً، أو بوصفه فكراً يونانياً أو عربياً أو ألمانياً أو فرنسياً... فهو يعمل على خرق التصنيفات التي تحاول حشره في خانة ضيقة، أو إبقاءه في قمقم الهوية. إنه يتعامل مع الأثر الفكري الخلاق، أياً كان منتجه، بوصفه إمكاناً لفهم ما نحن عليه، أي ما نقوله ونفعله، أو ما نصير إليه ولا نفكر فيه ولا نريده. بهذا لمعنى يتجاوز المفكر ثنائية الأنا والغير، أو الأصيل والدخيل، أو الإسلامي والغربي، لكي ينتمي إلى ميدان الفكر، أي إلى حقل اختصاصه بالدرجة الأولى. بذلك تذوب الفروقات القومية أو الثقافية بين المفكرين، لكي تتجلى، وحدها، الاختلافات بين الأفكار التي يتفردون بها.

أعرف أن هناك من يتحدث عن فكر عربي أو إسلامي أو فرنسي أو ألماني. والغالبية عندنا تفكر في هذا الإطار. وهناك غربيون ينزلقون هذا المنزلق. وها هو هابرماز يكتب عن الفلسفة الألمانية وعن تأثير التصوف اليهودي على هذه الفلسفة. وثمة من تستهويه مثل هذه الأعمال عندنا. ولكن لا أعتقد بأنها تنطوي على قيمة فكرية كبرى. ربما هي الأضعف على هذا الصعيد. وحتى لا أظلم أصحابها أقول بأن محاولاتهم تنطوي على أفكار جديدة، بقدر ما يخرجون على لعبة التجنيس والتنسيب. وعلى كل حال ما هي أهمية أن نعرف بأن نصف الفلاسفة الألمان هم من اليهود، أو أن التصوف اليهودي تسلل إلى الجامعات الألمانية؟ هل هي ذريعة لنتمسك بخصوصيتنا

الثقافية؟ إذا كان الأمر كذلك، فلا أحد سينتزع منا هذه الخصوصية القابعة فينا أو التي نحن قابعون فيها. وربما يُريد لنا الغير أن نبقى كذلك، أسرى انتماءاتنا الضيقة والمحلية، في حين أن المفروض هو الخروج من القمقم، بكسر السياج العقائدي والتحرر من أسر المماهاة والمطابقة، لكي نحيل العجز إلى قدرة، والهشاشة إلى قوة، أي لكي نمارس علاقتنا بذواتنا وبالعالم، بصورة مبدعة وفعالة. بذلك نمارس خصوصيتنا على نحو عالمي.

طبعاً نحن، كما الغير، يدغدغنا الكلام عن أثر اللبنانيين والعرب، اللغوي أو الفكري أو الحضاري، في حياة الشعوب والأمم. وأنا أعترف بأنني لا أنسى قول الشاعر أراغون دفاعاً عن غرناطة، بأنها كانت في عصرها أجمل وأثقف مدينة في الدنيا، وما زالت واقعاً تحت تأثير كلام قاله، مؤخراً، أحد الأسبان، جاء فيه: إن بعض كلماتنا وعاداتنا وزيتوننا، هي عربية. ولكن ذلك لا ينبغي أن يلهينا عن الأهم: المساهمة في ورشة الإنتاج الفكري، لكي نلعب دورنا على هذا الصعيد، ولكي يكون لنا أثرنا في مجريات الأفكار والأحداث. والكرة هي الآن في ملعبنا، لأن الموانع التي تمنعنا عن التفكير المنتج، هي ذاتية أكثر مما هي خارجية.

10 ـ تفكيك الممتنع

المفكر لا يشعر بالأمن المعرفي، وإلا تحول إلى لاهوتي مُبشِّر أو إلى عقائدي مُنَظِّر. فإذا كانت مهمته هي أن ينتج، فكرياً، فعليه أن يفكر بطريقة مغايرة، ليس فقط فيما كان يفكر فيه، بل أيضاً وخاصة فيما يستبعده من التفكير. ولهذا فهو يتعامل مع فكره بصورة نقدية، حتى لا تتسلّط عليه مقولة من مقولاته، وحتى لا يجمد عند نمط معين من التفكير. وهذا ما يجعله قلقاً بأسئلته، متوتراً بفكره، عاملاً أبداً على الخروج على بداهاته أو فحص ثوابته ومسلماته.

والنقد لا يعني إلغاء الأفكار القديمة، أو نفي ما نفكر فيه، بقدر ما يعني التفكير في المُسبقات والمستبعدات. فالفكرة ليست صورة لواقع تتطابق معه أو لا تتطابق، حتى تكون مجالاً للتصديق أو التكذيب، بقدر ما هي جهاز مفهومي يمكن تفكيكه، أو قالب معرفي يجدر توسيعه، أو بنية عقلية يمكن اختراق طبقاتها الكثيفة. إنها بالأحرى حقل للقراءة أو مادة يمكن الاشتغال عليها

وتحويلها، أو خميرة يمكن استخدامها لإعادة التأليف والتشكيل.

بهذا المعنى ليس النقد ممارسة للنقض أو الدحض، ولا هو مجرد مطالبة بحرية التفكير، بقدر ما هو سَبْر لإمكانات جديدة، تفلق الممكن أو تجترح المعجز. وبهذا يتبدى الفرق بين المثقف والمفكر. فالمثقف يمارس النقد على جبهة الممنوعات المتمثلة في القيود المفروضة من قبل السلطات السياسية أو الدينية أو الاجتماعية.. وأما المفكر فإنه يمارس النقد على جبهة الممتنع المتمثل في قوالب التفكير وأجهزته، أو في آلياته وأبنيته، أو في بداهاته ومسبقاته، أو في طرائقه ومعاملاته، وذلك على نحو يجعل الممتنع على القول أو الفعل ممكناً قوله أو فعله.

وثمة مثالان على ذلك أستمدهما من التجربة الفكرية للمثقفين العرب، أصوغهما على شكل سؤالين، أولهما يتعلق بالفكر، والثاني بالممارسة. السؤال الأول هو: لماذا لم يتجدد القول في اللغة العربية، بالرغم من أن العرب أثاروا مسألة التجدد الفكري منذ عصر النهضة في القرن الماضي، أي منذ الصدمة الحضارية التي أحدثها الاحتكاك بالغرب الحديث؟ والسؤال الثاني هو: لماذ أخفق العمل الوحدوي بالرغم من كثرة التجارب وتكرار المحاولات؟

11 ـ الوحدة المستحيلة

بالنسبة إلى قضية الوحدة، فالسؤال المطروح فعلاً هو: لماذا كلما حاول العرب ممارسة الوحدة، حصدوا مزيداً من الفرقة؟ هذا السؤال يحمل على وضع مقوله «الوحدة» موضع المساءلة والفحص. طبعاً إن الغارقين في سُباتهم العروبي، الدوغمائي، يرون أن الفشل يعود إلى سوء التطبيق. وأما الذين تثيرهم أسئلة الحقيقة والواقع، فإنهم يُخضعون المقولة إلى النقد والتفكيك لفضح عجزها وقصورها. والنقد يبيّن أن الذين فكروا في مسألة «الوحدة»، انطلقوا من نظرة أحادية ضيقة أو من تصور تبسيطي ساذج، أو من نموذج مسبق جاهز؛ وربما انطلقوا من طَيْف وحدوي آتٍ من أقاصي الذاكرة، حاولوا إقحامه على الواقع العربي المعقد، الحي باختلافات أهله وتنوعهم. فكانت المحصلة أن شعار الوحدة، عندما جرى وضعه موضع التطبيق على الأرض، ارتد على أصحابه صراعات وحروباً، تماماً كما ترتد الرصاصة على مطلقها عندما تصطدم بأرضٍ صلبة ملساء. والأرض هي هنا أرض الاختلافات القائمة بين عناصر

العالم العربي ومجموعاته. ولا عجب أن تأتي النتائج بعكس المطلوب. فهذا هو ثمن القفز فوق واقع الاختلاف.

وهكذا فالعقل الوحدوي تعامل مع الاختلاف، بوصفه ظاهرة مصطنعة زائفة ينبغي إزالتها، فلم يحصد سوى المزيد من الانقسام، لأن عمل التوحيد هو اعتراف بالاختلاف واشتغال عليه وتعامل معه، أي هو صناعة تنطلق من المختلف، لا من فكرة طوباوية عن الوحدة لم تتحقق في يوم من الأيام. بهذا المعنى الوحدة لا تقمع الاختلاف، وإنما هي التي تتيح للاختلافات أن تتجلى وتبرز، بصورة إيجابية وبناءة.

ليست المسألة إذن مسألة مقولة لم نُحسِن تطبيقها، بل هي مسألة علاقتنا بفكرة الوحدة وكيفية تعاطينا معها. إذ الوحدة ليست فكرة جاهزة للتطبيق، بقدر ما هي علاقة بالاختلاف الواقع، أي ليست سابقة على الاختلاف، بقدر ما هي حصيلة العمل عليه، والتعامل معه بصورة خلاّقة، أي بوصفه مصدر غنى ومجالاً للتفاعل المثمر والبناء.

وهذا يعني أمرين: إنه يعني، أولاً، أن فكرة الوحدة تتغير، بقدر ما نمارس عمل التوحيد. ويعني، ثانياً، أن عمل التوحيد يحتاج إلى الإبداع والابتكار، أياً كانت نماذج الوحدة وتصوراتها. وهكذا لا توحيد يصبح ممكناً، من دون تغيير العلاقة بفكرة الوحدة بالذات.

ومثل هذا التعاطي مع مقولة الوحدة، يفتح أفقاً لممارسة توحيدية، تجعل ممكناً، ما كان يستحيل توحيده، سواء تعلق الأمر بالوحدة بين العرب، أو بين الآخرين، أو بين عرب وغير عرب. فالوحدة ليست صورة المستقبل الذي نحلم به. إنها ليست مشروعاً ينبغي تنفيذه، أو هوية ضائعة ينبغي استعادتها. وإنما هي ما نصير إليه في واقعنا الراهن، بالاشتغال النقدي على ذواتنا وأفكارنا، على هويتنا وخصوصياتنا، بما يتيح لنا أن نكون على غير ما نحن عليه. بهذا المعنى، فالمغايرة، بما هي خروج على الهوية، هي سبيل إلى الوحدة.

12 ـ التجديد الممتنع

بالنسبة إلى مسألة التجديد، لا مبالغة في القول بأن التجديد الفكري بدا ممتنعاً عند أصحابه ورافعي شعاره، لأنه كان مرهوناً لأطر وقوالب إيديولوجية، دينية، أو قومية، أو اجتماعية كما في الحالة الماركسية. وهكذا فالذي كان

مطروحاً هو تجديد الفكر الإسلامي، أو العربي، أو الماركسي، في حين أن الذي يتجدّد هو الفكر كعلاقة بالحقيقة والواقع، أو بالكلمات والأشياء. بهذا المعنى ليس الفكر العربي هو الذي يتجدّد، بل يتجدد الفكر كنشاط عقلاني أو كطاقة على الفهم. وهو يتجدد بقدر ما يتحرر المثقف العربي من أطره الأيديولوجية، وبقدر ما يقيم علاقة نقدية بهويته، بحيث يتعامل مع نفسه كمفكر شاغله إنتاج أفكار ومعارف حول هذا العالم، تتيح إقامة علاقات جديدة مع الحقيقة والمعرفة، أو مع السلطة والثروة، أو مع الذات والغير.

وهكذا، كان شاغل المثقفين العرب تجديد الفكر العربي، كما تدل على ذلك عناوين الأعمال الفكرية، بما فيها الأعمال النقدية. حتى النقاد وقعوا في مطبّ التجنيس. فنحن نقرأ مثلاً: نقد العقل العربي، أو الإسلامي أو الغربي، أو الأوروبي... طبعاً هناك استثناءات لافتة وبارزة، كما عند أدونيس في «الثابت والمتحول»، أو كما عند عبد الله العروي، في سلسلة مؤلفاته التي تحمل عناوين «المفاهيم»: مفهوم الحرية، أو الدولة، أو التاريخ؛ أو مفهوم العقل الذي صدر أخيراً.

والفارق ليس بسيطاً بين الموقفين. فنقد العقل العربي أو الإسلامي أو الغربي، ينطلق من تعامل أيديولوجي مع العقل، ولأقل إنه ينهض على بداهة قوامها أن لكل جماعةٍ عقل يخصها ولا يخص غيرها، أو أن لكل فردٍ فكرةُ الذي يُعنى به دون غيره. في حين أن نقد العقل، هو إقامة علاقة معه ذات طابع مفهومي أو عقلاني، وذلك للكشف عن آلياته اللامعقولة، أو لاختراق كثافاته اللامفهومة. طبعاً المعطى هو خاص في النهاية. ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك. ولكن عندما يشتغل أحدنا على معطيات فكرية خاصة، عربية أو غير عربية، فلكي يفهم اللامفهوم، وعلى نحو يتيح له تغيير علاقته بالعقل وممارسة معقوليته بصورة فاعلة. وهكذا يكون الشأن بالنسبة إلى بقية المسائل. فنحن إذ نتناول مسألة الدولة، على صعيد الفكرة نفسها، ولو بالاشتغال على تجارب وممارسات عربية، فلكي نعيد التفكير في المسألة، وعلى نحو يُغيِّر علاقتنا بفكرة الدولة، كما يغير طريقة ممارستنا للسلطة.

وهكذا نحن إزاء طريقتين في التعامل مع قضايا الفكر: ثمة من يتعامل مع الأفكار أو مع الأعمال الفكرية من منظور أنطولوجي، بصرف النظر عن هوية مُنتجيها أو أصحابها، أي بوصفها تجارب وجودية غنية، تتيح لنا فهم العالم

على نحو مغاير، بقدر ما تتيح لنا تغيير علاقتنا بالأحداث وطريقة تعاطينا مع الوقائع. وفي المقابل هناك من يتعامل مع المسألة من منظور أنتروبولوجي، فيعمد إلى خلع جنسيته على الأفكار والنصوص، لكي يحدثنا عن فكر عربي، أو عن عقل إسلامي، أو عن فلسفة غربية، على ما يفعل أغلب المثقفين العرب والمستشرقين على السواء. وهذا التجنيس للأفكار، قد شكل حائلاً وقف دون نجاح المحاولات الرامية إلى تجديد الفكر العربي، حديثاً، أقصد بالطبع تجديد الفكر على يد العرب أو باللغة العربية.

فالمساحة الثقافية العربية لم تصبح تعدُ أرضاً لولادة أفكار خلاّقة أو مفاهيم خارقة بقدر ما تناسى المفكرون أن الفكر هو وطنهم، أياً كانت خصوصية المعطيات والتجارب واللغات. لم تُستحدث فروع للعمل والمعرفة، كما كان يجري في العصر العباسي قديماً؛ أو كما يجري حديثاً في الغرب الحديث، حيث لا يتوقف الفكر عن تجديد ميادينه ومناهجه ومفاهيمه ومدارسه، منذ ديكارت على أقل تقدير. وبوسعي الاستشهاد بمفكرين عربيين بارزين في هذا الخصوص هما محمد عابد الجابري، ومحمد أركون. فالجابري يعترف بأننا لم نتوصل بعد إلى تكوين «عالم مفهومي» به نتميز ونفرض أنفسنا على الغير. ومما يعزّز هذا الرأي أن محمد أركون يطلق، من جهته، على مشروعه الفكري اسم «الإسلاميات التطبيقية». وهذا العنوان هو نموذجي في دلالته. فهو يعني أولاً أن معالجات أركون ذات طابع تطبيقي، والتطبيق سيف ذو حدين: قد يفضي إلى الاختزال والتبسيط، وقد يؤدي إلى الانتهاك والإبداع. ويعني ثانياً أن الهاجس عند أركون هو استشراقي أو لاهوتي كلامي، بالرغم من أنه يختلف عن المستشرقين والإسلاميين من حيث عدته المعرفية وأدواته المنهجية. ذلك أن ميدان عمله محصور بدراسة الإسلام وتاريخه، كما هو شأن المستشرقين، ولأن مرماه هو تجديد الفكر الإسلامي، كما هو الشأن عند الباحثين الإسلاميين.

لا أنسى «علم الاستغراب» كفرع معرفي، كما أراد له حسن حنفي أن يكون، أي بوصفه علماً بالغرب وحضارته، يكون رداً على الاستشراق الذي هو علم بالشرق وحضارته. ولكن الاستغراب لن يكون أفضل من الاستشراق على الصعيد الفكري. طبعاً نحن نهتم بالمفكرين الغربيين، على ما يفعل كاتب هذه السطور في تناوله لديكارت أو لكنط أو لماركس. ولكني لا أدرس المفكر الغربي

بوصفه الآخر الذي سيطر عليّ أو الذي أحمّله تبعة تأخري وما يحلّ بي من النكبات والكوارث. وإنما أدرسه بوصفه ينتمي إلى مجال الفكر أو إلى حقل الفلسفة، تماماً كما أتعاطى مع الفارابي أو مع ابن رشد أو مع ابن خلدون. بكلام آخر أدرسه لكي أفكر فيما استبعده من التفكير، أو لكي أفهم اللامفهوم عنده.

حتى عندما ينطلق أحدنا من هويته العربية، لكي ينتقد فلاسفة الغرب على استبعادهم الفلسفة العربية من مجال البحث، فليس من الضروري أن يفعل ذلك، بعقلية سجالية دفاعية أو تبجيلية. الأحرى أن يدفعه ذلك الاستبعاد إلى فتح الفلسفة على قطاع أو عصر مستبعد من دائرة الضوء، من أجل تجديد الفلسفة وإعادة فهمهما، بما يؤدي إلى تغيير العلاقة بها. فالمفهوم الجديد يغير علاقتنا بالشيء المراد فهمه. وإذا كان الأمر يتعلق بالفلسفة، فما يتغير عندئذ، هو علاقتنا بمفهوم الفلسفة وبالمفهوم عامة.

في النهاية لا أريد أن أظلم المفكرين العرب المعاصرين الذين حققوا نقلةً نوعية في أعمالهم النقدية. ولا شك أنهم جدّدوا وأضافوا، وأبدعوا، أقله في مجال التطبيق والاستثمار. وقد نجحوا في ذلك بقدر ما اشتغلوا على خصوصياتهم وانتماءاتهم، وبقدر ما تحرروا من أوهامهم الفكرية، لكي يغيروا مفاهيمنا للفكر والهوية والنقد والعقل. فالمفكر ليس هو الذي يدافع عن فكرة معينة أو الذي ينخرط في هوية مخصوصة، وإنما هو الذي يفكر بحرية، ضد بداهات فكره أو بالخروج على هويته الفكرية. وفي أي حال، إن المفكر أكان عربياً أم غير عربي، ينجح في مهمته، بقدر ما تتصل أعماله الفكرية بأسئلة الحقيقة، أو تنفتح على رحاب المعرفة، أو تصدر عن أصالة التجربة، أو تبرز فرادة الكائن وجدة الحادث.

13 ـ لذة التفكير

لا أريد أن أُنهي هذه المقالة، دون الحديث عن لذة التفكير ومهنة الفكر. والتفكير هو متعة نمارسها بين متع أخرى. ومن يستمتع يستسلم لقوانين الرغبة وألاعيبها، أكثر مما يُسلّم بضرورات الواقع ومقتضياته. وهذا شأن أهل الفكر، يجدون لذةً فيما يفكرون به أو فيه، بقدر ما ينجحون في تجديد أفكارهم، أو في تغيير طريقتهم في التفكير، أي بقدر ما يستسلمون لهوى المعرفة، أو يستغرقون في عملية التأمل والتفكر.

ولهذا نحن لا نفكر دوماً، من أجل وضع حلول لمسائل عملية ملحة. وبالطبع لا يفكر أحدنا من أجل أن يمارس طوباويته بالانعزال عن الناس والمجتمع. فمهما بلغت العزلة بالمرء الذي يفكر ويتأمل، فإنه يفكر في النهاية بما هو كائن أو حادث، إذ لا وعي إلا وهو وعي بشيء كما قيل.

والتفكير بما هو إدراك وتمثّل أو قبض، لا يخلو من فعل الالتذاذ. إنها لذة النيل وبهجة الاستحضار أو متعة الخلق والابتكار. وقديماً قال بعض أهل الفكر: إن لنا لذةً لو أدركها الملوك لحسدونا عليها. ولا عجب أن يكون التفكير مصدر التذاذ. فإذا كانت علاقة المرء بوجوده لا تنفك عن علاقته بفكره، فمعنى ذلك أنه يستمتع بوجوده ويستحق وجوده بقدر ما يمارس فعل التفكير، إذ الوجود هو، ببعض معانيه استحقاق واستمتاع. من هنا فالفكر هو علاقة بالرغبة بقدر ما هو علاقة بالحقيقة. ولأقل مرةً أخرى إنه توتر بين المعنى والقوة، أو بين القيمة والمنفعة، أو بين العشق والحقيقة.

وهكذا فإن من يفكر ويفهم، يلتذ بالدرجة الأولى، بشرح الغامض، أو تفسير الخفي، أو تنوير المعتم. وكما أن من يتعاطى مع جسده، لا يفكر دوماً بالإنجاب، كذلك فإن من يمارس حرية التفكير وعمل الفهم، لا يفكر دوماً بالحلول العملية التي يمكن أن تنجم عن الأفكار التي يبتدعها، أي لا يسعى إلى وضع أفكاره موضع التطبيق، وإنما هو يلتذ ويفرح بقدر ما ينجح في افتتاح حقل للتفكير، أو في ابتكار أداة مفهومية يفهم بها ما لم يكن مفهوماً، بسعيه إلى مقاومة العماء أو عَقْلنة الفوضى والهباء.

ولكنني لا أذهب مذهب الفلاسفة القدامى، الذين قالوا بأن لذة التفكير هي الأكمل والأدوم والأعظم، قياساً على اللذات الجسمانية. وإنما أعترف بأن متعة التفكير لا تُقاس بمتع الأجساد، بدليل أن ضربةً محكمةً من لاعب، في كرة القدم، تُعطي مردوداً يعادل المردود الذي يُعطيه ألف كاتب ومفكر. ولا أقول، مع ذلك، بأن متعة التفكير هي غير جسمانية وإن بدت غير محسوسة. أولاً لأن التفكير هو علاقة بالعالم ومحاولة فهم ما يحدث. ثانياً لأنه لا تفكير من دون إشارات دالة أو رموز موحية، سواء كانت بالكلام أو بغيره، مع فارق وهو أن إمكانية التفكير بالكلام، هي أقوى بكثير من إمكانية التفكير بالإشارات الأخرى. من هنا لا متعة تُحصَّل من دون المرور بالجلد وثقوبه، أو بمعزل عن الجسد وجوارحه. فاللذة هي استحضار غائب، أو الالتحام بكائن، أو الظفر

بشيء؛ أو هي تجلي القدرة على التأليف والترتيب والتدبير، أو إظهار البراعة في لعبة الخلق والتشكيل. ولعلها المتعة التي تتخلل كل متعة. ذلك أنه، حتى اللاعب، بيده أو بقدمه، لا يُحْسِن اللعب من غير فكره. وحتى الذي يتعاطى مع الجسد، لا يستمتع به من دون تخيّله قدراً من التخيل. وتلك هي المفارقة. فاللذة التي تتعيّن أو تتضاعف بها سائر اللذات، هي الأقل حظاً، بقدر ما تتوارى خلف تخوم الجسد أو تتغلف بغلافه الخارجي.

ولهذا لا ينبغي أن نبني أوهاماً كثيرة، بشأن مهنة التفكير أو مهمة أهل الفكر. فالمفكرون ليسوا رُسل الحقيقة أو صنّاع الحرية، ولا هم بُناة السلام والسعادة. وإنما هم شأنهم كشأن الأدباء والشعراء، وغيرهم من العاملين في القطاع الثقافي، يسهمون في صناعة الكلمات وإنتاج الرموز والنصوص. ولا شك أن للإنتاج الفكري طابعه التنويري، فضلاً عن أن الأفكار الخلاّقة هي دليل حيوية سواء بالنسبة إلى المجتمع أو إلى الفرد. ولكن لا يجدر بنا أن نبالغ في هذا الخصوص. فكل فرد، أكان من أهل العمل الفكري أم لا، يسهم بفكره وجهده، بتجربته وإبداعه، بكفاءته وحسن أدائه، في تشكيل مجتمع منتج ومزدهر، تماماً كما أن كل مجتمع مزدهر يسهم، بدوره، في وجود بشرية آمنة.

القسم الثاني

قراءات تحويلية

\- 5 -

تشومسكي ومأزق النحو التوليدي

من النحو الكلي إلى المنطق التحويلي

النحو والسياسة

نعوم تشومسكي هو عالم كبير في المجال الألسني، بقدر ما هو مناضل بارز في المعترك السياسي. إنه نموذج المثقف المنخرط في القضايا العامة وفي مشكلات الساعة على الساحة الدولية. بهذا فهو يجمع بين علمه وأخلاقيته، بين فكره وسلطته، أي بين مهنته المعرفية الإنتاجية ومهمته العملية التغييرية؛ على ما يتجلى ذلك في مختلف مؤلفاته وأعماله الفكرية، من كتابه الأول «البنى التركيبية» إلى مقالاته الأخيرة في السياسة والاقتصاد والتجارة الدولية.

وفي أي حال، يبدو تشومسكي محارباً ليس فقط على جبهة النضال السياسي ضد النظام العالمي التي تقوده أميركا (بلده)، بل هو أيضاً وخاصة محارب في ميدان الفكر الألسني. ذلك أن تشومسكي هو واضع نظرية. وكل نظرية جديدة تكتسب مصداقيتها وتثبِّت سلطتها، بمجابهة سواها من النظريات العاملة أو المتداولة في الفرع المعرفي الذي تنتمي إليه، والذي يشكل في النهاية حقلاً للصراع بين الاتجاهات المتعارضة والمدارس المختلفة.

هذا شأن النظرية التوليدية التي خرج بها تشومسكي عام 1957 على الأوساط الألسنية والفكرية، عبر كتابه: البنى التركيبية. وهي نظرية يستعيد فيها آراء ومواقف القائلين بالملكات الفطرية والطبائع الثابتة، بقدر ما يعارض أطروحات المدارس السلوكية والتجريبية التي كانت تتصدَّر الواجهة، على الساحة الأميركية، في معالجة الوقائع اللغوية. بذلك سار تشومسكي بعكس الإتجاه الذرائعي المهيمن على الفكر والفلسفة، في الولايات المتحدة، لكي يقترب من التقاليد والنظريات العقلانية، سواء بشكلها الأفلاطوني القديم أو بشكلها الديكارتي الحديث؛ فإذا أضيف إلى ذلك معارضة تشومسكي للنظام في

بلده، أمكن عدّه المعارض الأبرز في المشهد الأميركي فكرياً وسياسياً.

الفطرة والإبداع

مفاد النظرية التوليدية أن اللغة هي «ملكة فطرية»[1]، ذات «مظهر إبداعي»، تتجلى في قدرة الناطقين بلسان من الألسن على فهم وبناء ما لا يتناهى من الجمل السوية، من خلال نسق صوري، يشكل جزءاً من «النظام الإدراكي للعقل»[2]، بقدر ما يدخل في التركيب العضوي «للدماغ البشري».

هذا النسق المتماسك والمحدَّد وراثياً، قوامه جملة من المبادىء الثابتة والقواعد العامة يسميها تشومسكي «الكليات النحوية»، ويعتقد بأنها تتحكم في جميع اللغات البشرية. والكليات النحوية، بوصفها كذلك، تشكل موضوع «النحو الكلي» الذي يهتم بتفسير الحالة الأولية السابقة على كل تجربة، للملكة اللغوية؛ كما يهتم بكيفية «اشتقاق» اللغات المخصوصة من المبادىء العامة عن طريق «المتغيرات» اللغوية المقترنة بها، والتي يمكن أن تتخذ أوضاعاً مختلفة لكي تولّد القواعد الخاصة بكل لغة[3].

بذلك تكون وظيفة النحو الكلي صياغة نظرية المبادىء الثابتة[4] لكل اللغات، وشرح كيفية ترجمتها إلى لغات معينة أو شرح آليات تحويلها إلى قواعد خاصة. من هنا وصفت نظرية تشومسكي بأنها «توليدية» أو «تحويلية». والملكة اللغوية الفطرية، ذات القدرة الإبداعية، وحدها برأي تشومسكي، تتيح

---

(1) اعتمدت بالدرجة الأولى في عرض نظرية تشومكي على كتابه «اللغة ومشكلات المعرفة»، ترجمة د. حمزه بن قبلان المزيني، دار توبقال، 1990؛ والعبارات الموضوعة بين مزدوجين مأخوذة من الكتاب المذكور؛ راجع الصفحات: 16 ـ 17 ـ 20 ـ 21 ـ 34 ـ 35 ـ 40 ـ 41 ـ 61.

(2) أشير إلى أنني أستخدم لفظة «إدراكي» كصفة لبنية العقل (Cognitif)، ولفظة «معرفي» كصفة لنسق العلم (épistémologique).

(3) المقصود اشتقاق التصورات والبنى المتعلقة بمعاني وأشكال الجمل في كل لغة معينة. بهذا المعنى كل من يفهم أو ينشىء تعبيراً لغوياً، في لغة ما، عليه أن يستعمل مبادىء النحو الكلي والمتغيرات الملائمة لها، لكي يتمثل التصور الخاص ببنية هذا التعبير وكيفية ترابط أجزائه؛ راجع: اللغة ومشكلات المعرفة، ص: 117 ـ 118 ـ 119.

(4) مثال على هذه المبادىء الثابتة، للنحو الكلي التي يسميها تشومسكي أيضاً «القواعد العقلانية»، كون الضمير لا بد أن يكون حراً في مجاله؛ راجع، اللغة ومشكلات المعرفة، ص 63.

تفسير الوقائع الأساسية المكونة للغة البشرية. إذ هي التي تتيح لنا أن نفهم كيف أن الطفل يتعلم اللغة بأدنى جهد وبسرعة قياسية، بحيث يكون بمقدوره أن يفهم ويركب جُملاً لم يسمع بها من قبل، هذا في حين أن النظام اللغوي هو نظام معقد يحتاج وصفه إلى سنوات عديدة من قبل العلماء وأهل الاختصاص. كذلك وحدها الملكة اللغوية بكلياتها النحوية تتيح لنا أن نفهم معنى الجمل الملتبسة، كأن ندرك القصد في مثل هذه العبارة: نقد تشومسكي مُبَرَّر، أي هل المبرَّر هو توجيه النقد لتشومسكي أم نقده لسواه؟ وكل ذلك يتم عبر «تحويلات نحوية» تشتغل بين الملكة والقدرة[1]، أو بين الكفاءة والأداء، أو بين البنى العميقة والبنى السطحية، عبر عمليات معقدة، تتيح استخدام المعطيات اللغوية المتناهية، بصورة غير متناهية، أي استخدام الكليات النحوية والقواعد الخاصة بصورة سَوِيّة ومتجددة، من أجل تشكيل وإستعياب تعابير حرة إلى ما لا نهاية له. وذلك هو الإجراء التوليدي بمعناه الأصلي[2].

والنظرية التوليدية هي أشبه ما يكون بنظرية المثل عند أفلاطون، أو بالأفكار الفطرية عند ديكارت، أو بلوحة المقولات عند كنط. من هنا يعود

(1) من الواضح أن تشومسكي يميز بين الملكة والقدرة، إذ القدرة اللغوية يمكن أن تزول في حال المرض وتُستعاد عند الشفاء، أما الملكة اللغوية فهي ما يبقى، لأنها بمثابة النظام الإدراكي والنسق الصوري الداخل في تركيب العقل أو الدماغ؛ راجع، اللغة ومشكلات المعرفة، ص 20 ـ 21.

(2) «الإجراء التوليدي» هو مفهوم حسابي تقديري يفسر كيف يكون ممكناً، انطلاقاً من معطيات محدودة وشروط محصورة، عناصر أو قواعد أو وسائل، إنشاء ما لا يتناهى من التراكيب، من غير أن يعني ذلك أن كل التركيبات ممكنة. هذا المفهوم استخدم منذ الإغريق كمبدأ للتفسير، في غير مجال خصوصاً في الرياضيات. وهو يعني في مجال اللغة وكما يشرحه تشومسكي: إستخدام وسائل متناهية بصورة غير متناهية لإنتاج تعابير حرة وعلى نحو متجدد. وأول من استخدمه هو همبولت (1767 ـ 1835) كما يذكر تشومسكي. مع فارق هو أن «الإجراء التوليدي» عند همبولت مجرد مفهوم بسيط، في حين أنه يشكل عند تشومسكي نظرية، أي شبكة من المبادىء والتصورات؛ أما التحويل فإنه يعني أن أساس النشاط اللغوي هو الفرق الحاصل بين نظامين أو مستويين من المعلومات والإجراءات الأمر الذي يجعل هذا النشاط عبارة عن ترجمة، عبر قواعد وآليات تحويلية، تشتغل بين الكلي والخاص أو بين الثابت والمتغير أو بين الكامن والظاهر؛ راجع في هذا الخصوص، نصاً معرباً لتشومسكي بعنوان: اللغة والفكر: بعض التأملات في موضوعات مبجلة، ترجمة ياسين الحاج صالح، مجلة «النهج»، العدد 11، صيف 1997 ص 85 ـ 87.

تشومسكي ليس فقط إلى ديكارت الذي ألهمه حدوسه التوليدية، بل إلى أفلاطون بالذات، متخذاً من حوار سقراط مع العبد الذي تعلّم منه مبادىء الحساب من دون تدريب سابق، نموذجاً لبناء نظريته في النحو الكلي الفطري. وهكذا فكما أن المعرفة عند أفلاطون هي «تذكر»، فإن تعلم اللغة هو أيضاً نوع من التذكر، لأن الطفل، بحسب تشومسكي، لا يتعلم إلا أسماء التصورات والمفاهيم الموجودة لديه بصورة «سابقة على اللغة»، مع فارق هو أن تشومسكي لا يفهم المعطيات العقلية والأطر المفهومية السابقة على التجربة، بمعنى مثالي أو غير مادي، كما عند أفلاطون أو ديكارت، بل بوصفها «معطيات بيولوجية» تتعلق بالبنى الخلوية وتركيب الدماغ. ولذا فهو يستخدم، في أكثر الأحيان، العقل والدماغ بمعنى واحد. وتلك واحدة من مفارقاته: فهو مادي ولكنه مناهض للتجريبية والذرائعية والسلوكية، ومدافع عن الفرضيات الماورائية للفلاسفة المثاليين. وهكذا بدأ تشومسكي ديكارتياً عقلانياً، على طريقته، وكما قدّم نفسه، أو كما يقدمه منطق المماهاة والمطابقة، ولكنه انتهى بالضد من ديكارت، طبيعياً مادياً، على طريقته أيضاً، إذ لا شيء يُستعاد إلا بعد تحوله، على نحو من الأنحاء.

خلاصة القول في النظرية التوليدية، أن تشومسكي يذهب إلى أن الطفل لا يتعلّم اللغة عن طريق الخبرة والمهارة والإكتساب، إلا لأنه يتمثل أساساً، ومن غير وعي، نسقاً إدراكياً هو الذي يفسر عمليات الفهم والتكلم والتعلم، وبصورة يتداخل فيها النشاط الإبداعي، مع ترجمة المبادىء العامة للنحو الكلي بأشكال وصيغ تختلف وتتغير باختلاف الأداءات وتغير الإستعمالات.

من هنا فإن النظرية التوليدية، بوصفها تعالج اللغة من خلال مقولة النحو الكلي ذي الأساس الفطري، تنفتح على ضربين من القراءة: الأولى تفسر اللغة من خلال مقولات الطبيعة والدماغ أو الضرورة والآلة أو الذاكرة والوراثة.. أما الثانية فإنها تفسر الوقائع اللغوية من خلال مقولات العقل والثقافة أو الحرية والإبداع أو التوليد والتحويل...

هذا مع أن تشومسكي يقرأ نظريته بحسب القراءة الأولى، إذا جاز القول بأنه قارىء لنظريته، على ما يؤكد مراراً وتكراراً. ففي مناقشةٍ تلت إحدى محاضراته، يقول بصريح العبارة تبديداً لأي سوء فهم حول مقصده: «إن اللغة ليست شيئاً نتعلمه»، وإنما هي «شيء يحدث لنا»، كما يحدث لنا أن نمشي أو

أن نصل إلى سن البلوغ، أو أن تنبت لنا أذرعةٌ بدلاً من أجنحة. وأما الإستعداد والمهارة والخبرة والبيئة، كل ذلك ليس سوى حافز أو «قادح»، لكي يعمل النظام اللغوي الفطري وفقاً لما صمم له أو وفقاً للكيفية التي صُنع بها[1]. وكأن النظام اللغوي هو برنامج وراثي يجري تنفيذه، تماماً كما تنفذ الخلية الحية برنامجها الوراثي لتوليد خلية جديدة. صحيح أن تشومسكي ينفي أن يكون الحدث اللغوي مجرد تنفيذ. ولكن الأمثلة التي يسوقها لشرح للملكة اللغوية، تؤول إلى أن المسألة في مفهومه هي أقرب ما يكون إلى الإملاء والتنفيذ والبرمجة، بل إن تشومسكي لم يمكنه إلا استخدام لفظة «تنفيذ» لعرض كيفية عمل النظام اللغوي.

الإنقلاب التوليدي

استُقبلت النظرية التوليدية بوصفها فتحاً في المجال الألسني، كان له أثره على الصعيد الفكري بصورة عامة، ذلك أن هذه النظرية قدمت نموذجاً لفهم الوقائع اللغوية يأخذ بعين الاعتبار العوامل النفسية والعقلية التي كانت تستبعدها الإتجاهات التجريبية والدراسات الوصفية. فما طمح إليه تشومسكي منذ البداية هو تجاوز المستوى الوصفي للمتن اللغوي، للإهتمام بتفسير الكفاءة اللغوية للأفراد، وذلك ببناء نسق نظري مجرد لا ينطلق من الوقائع على سبيل الإستقراء، بل ينطلق من المبادىء للوصول إلى الوقائع، أي ينطلق من المفاهيم التي تفسر، عن طريق الآلية التوليدية، جانب الإنتاج اللغوي أو الممكنات اللغوية. من هنا فإن منطلق تفكير تشومسكي لم يكن وصف لغة خاصة، بل الإشتغال على «متكلم أو مستمع مثالي ينتمي إلى مجموعة لغوية منسجمة غاية الإنسجام»[2] وهذه مفارقة أخرى من مفارقات تشومسكي: فهو فيما يقدم نفسه دوماً كرجل علم يهتم بتحليل الوقائع وفهمها، يعتبر أن موضوع نظريته اللغوية ينبغي أن يكون متكلماً نموذجياً، مستبعداً بذلك الخاص والغريب والشاذ، أي كل ما لا تستطيع النظرية تفسيره. وهذا شأن النماذج المثالية والنظريات الشمولية: إنها تنبني وتصدُق بالتستّر على عوراتها ونقائصها.

---

(1) راجع، اللغة ومشكلات المعرفة، ص: 148 ـ 149.

(2) لمزيد من الإيضاح، راجع كتاب فرنسوا دوس، تاريخ البنيوية (بالفرنسية) الجزء الثاني، التشومسكية: تخوم جديدة؟ منشورات لا دي كوفرت (La decouverte)، 1992، ص 18.

لا مُراء أن النموذج الذي ابتكره تشومسكي يمتاز بالجدة والأصالة، إذ هو قلب النظرة إلى اللغة وأحدث تحولاً في التفكير الألسني[1]، من خلال مفاهيم النحو التوليدي، والقواعد التحويلية، والكفاءة اللغوية، والأداء اللغوي. فضلاً عن أنه مع تشومسكي يتعدى التفكير في اللغة المجال الألسني إلى مجال الفلسفة ونظرية المعرفة وعلم النفس، بحيث يُعاد طرح أو إحياء شبكة من الأسئلة والمشكلات المتعلقة بالقدرة المعرفية والكفاءة اللغوية، استأثرت باهتمام الفلاسفة من أفلاطون حتى برتراند راسل. وهكذا يتداخل الألسني والفلسفي في مشاغل تشومسكي ونتاجه، وهو تداخل يدافع عنه بالإستناد إلى ديكارت الذي لم يكن، برأيه، يفصل على نحو حاسم بين العلم والفلسفة. على كل حال إن العلوم وفروع المعرفة ينفتح اليوم بعضها على بعض ويتغذى واحدها من الآخر. وهناك منطقة مشتركة بين الميادين المعرفية نشأت من تداخل الإختصاصات، هي منطقة «الدراسة البينية» على ما يسميها الناقد جابر عصفور[2]. ولكن ذلك لا يعني زوال الحدود بين الإختصاصات، إذ كل علم يعمل في النهاية بخصوصيته، أيا كان انفتاحه على سواه.

ومع ذلك لا ينبغي أن يُظن بأن تشومسكي هو أول من قدَّم نموذجاً ألسنياً للفهم والتفسير، بحسب التقييمات الرائجة بصورة خادعة، والتي يعتبر أصحابها أنه مع النحو التوليدي تنتقل الدراسات اللغوية لأول مرة من مرحلة الوصف والتصنيف إلى مرحلة الفهم والتفسير. ذلك أن ألفريد دوسوسير الذي دشّن الدرس الألسني، وأسس بذلك العلم اللغوي الحديث، لم يكن مجرد وصّاف لمعطيات أو مجرد مصنِّف لمعلومات، بل خلق هو الآخر نموذجاً استخدم فيه جهازاً مفهومياً خصباً وفعالاً، خرق المجال الألسني ليترك أثره ومفاعيله على الدراسات في الفلسفة وعلوم الإنسان على الجملة.

الجدل ضد المفهوم

كان من الطبيعي أن تثير نظرية تشومسكي اعتراضات قوية ومناقشات

(1) أشير إلى أنني أستخدم «ألسني» كصفة لعلم اللغة، و «لغوي» كصفة للغة.

(2) راجع كتابه: آفاق العصر، مكتبة الأسرة، القاهرة، 1997 حيث نجد شرحاً لمفهوم الدراسة أو المعرفة «البَيْنية»، كما نجد عرضاً شيّقاً للتحولات التي طرأت، خلال هذا القرن، على المدارس والنظريات والمفاهيم، في معظم فروع المعرفة، خصوصاً في مجال النقد الأدبي.

واسعة لدى أصحاب النظريات السلوكية والتجريبية، أو على الأقل لدى المناهضين للأطروحة الفطرية في فهم المعطيات اللغوية، سواء على الساحة الأميركية أو في القارة الأروبية. ومن أبرز الذين تصدّوا لتشومسكي واشتبكوا معه في السجال والمناظرة روبرت شوارتز وويلارد كواين وجوناثان ل. كوهن وجون سيرل وأندريه مارتينيه وجان بياجيه وغيرهم من نُحاة ومناطقة وفلاسفة لغة أو علماء معرفة. وقد تمحورت النقاشات حول قضايا ومسائل تختص بالعلاقة بين الفطرة والخبرة أو الملكة والقدرة أو النظرية والواقعة أو المبدأ والتعلم أو العقل والجسم. على أن الإطار العام لمعظم المناقشات قد تشكل من ثنائية الفطري والإكتسابي أو العقلي والتجريبي.

ومن ينخرط في السجال يستجمع كل قواه لكي يسقط خصمه، كما يفعل المصارع على الحلبة. وإذا كان سلاح المصارع هو اللكمة والضربة، فإن سلاح رجل العلم والفكر هو الكلمة والحجة. وهذا شأن تشومسكي: إنه مساجل بارع يستخدم مقدرته الجدلية وعدته المعرفية وربما سلطته الفكرية، وكل ما أوتي من قوة، لإسقاط حُجج خصومه ودحض أطروحاتهم.

لا شك أن السجال هو دليل على حيوية الأفكار، ولكنه لا يهبها قوتها. بالعكس إن الفكرة الهامة التي تنطوي على الأصالة والجدة، هي التي تفتح أبواباً للحوار وتخلق مناخاً للجدل الخصب. وعندما تنعدم الأفكار الخلاقة والمفاهيم الخارقة تتحول المناظرات والمناقشات إلى مماحكات جدلية عقيمة.

من هنا فإن الجدل حول نظرية من النظريات هو سيف ذو حدين: قد يعبّر عن حيوية الفكر، وقد يؤول إلى الإنغلاق الفكري، خصوصاً عندما تطغى في المساجلات إرادة الدفاع والحراسة على إرادة الكشف والإستقصاء. وهذا ما وقع فيه تشومسكي، سواء في تعامله مع نظريته أو في موقفه من آراء نقاده. إنه يَتَمَرَّس وراء أطروحته المركزية ولا يتزحزح عنها قيد أنملة. وهكذا، فبعد ثلاثة عقود تفصل بين كتاب «البنى التركيبية» وكتاب «اللغة ومشكلات المعرفة»، نجد أن نفس الهاجس يستبد به: الدفاع عن النظرية التوليدية من خلال مقولة الكليات النحوية الفطرية. الأمر الذي جعله يشتغل كحارس لنظريته، همّه الأساسي صونها من السمتجدات والمتغيرات.

صحيح أن تشومسكي يسلم أحياناً لخصومه ببعض آرائهم، ولكنه يعطي بيد لكي يأخذ باليد الأخرى أضعافاً مضاعفة. من هنا فهو لا يتخلى عن أفكاره

لكي يقود التغيرات[1] التي تطرأ على الساحة المعرفية، على ما يصف البعض نشاطه الفكري. بل الملاحظ أن التغيرات لم تغير شيئاً في موقف تشومسكي من نظريته، أي لم يكن لها مفاعيلها المفهومية على النحو التوليدي. من هنا لم ينجح تشومسكي في تطوير نظريته التوليدية، سواء بتوسيع مجال البحث أو بإغناء المفاهيم. وهذا شأن التفكير عندما يتحول إلى جدل يرمي إلى تثبيت أطروحة أو نقض أطروحة مضادة لها: إنه يتم على حساب المفهوم، بقدر ما يقوم على نفي الحدث اللغوي وما يتولد عنه من الحقائق.

طمس الحدث

هنا مكمن الأزمة في النحو التوليدي: لقد شكل هذا النحو حدثاً فكرياً بقدر ما أتاح التفكير في ما كان يستبعده الألسنيون من مجال الدرس والتحليل قبل تشومسكي: كيف يكون بإمكان الناطق بلغة من اللغات فهم أو بناء ما لا يتناهى من الجمل الجديدة وغير المسموعة؟ بكلام آخر: ما أتاحه النحو التوليدي هو محاولة تفسير جانب الإنتاج اللغوي، بالتعامل مع اللغة كخلق مستمر، أو كنشاط توليدي، أو كآلية تحويلية.. غير أن تشومسكي يعود عما أنجزه، الذي هو ابتكاره الخلاق لمفهوم التوليد، بسبب تمسكه بعقيدته الفطرية وتوهمه بوجود سر يكمن وراء المظهر الإبداعي للغة ما زلنا بعيدين عن اكتشافه.

وهكذا، فهو بدلاً من أن يهتم بفهم مجريات اللغة وتحولاتها، انشغل بالبحث عن طبيعة ثابتة للغة تتجسد في نحو كلي يتعالى على التجارب والدراسات أو يسبق النصوص والكتابات، ما جعله يتناسى وقائعية اللغة بالذات. وهذه ثمرة التفكير بالمسبق والكلي بحثاً عن حالة أولية أو بنية أصلية أو لغة مثالية: التفكير بعقل ما روائي يغيِّب ما يحدث ويتشكل على أرض الواقع اللغوي من الإنشاءات الخطابية والأفعال الكلامية أو ما ينبني ويتحول من التراكيب النحوية والروابط الدلالية.

ولهذا فإن تشومسكي فيما هو يبحث عن حقيقة اللغة السابقة على التجربة، تناسى ما تولد معه من الحقائق، أي ما أحدثته أفكاره من التحول في

(1) على ما يذهب إلى ذلك الدكتور المزيني في تقديمه ترجمته لكتاب: اللغة ومشكلات المعرفة.

الفكر الألسني، كما تمثل ذلك في ممارساته الخطابية وتشكيلاته النصية التي لا شيء سواها يقف وراء نحوه ومنطقه، أي وراء تراكيبه الكلامية ومركباته المفهومية. إن الخطاب هو الذي يبقى ويصمد وليس الملكة الفطرية المتوهمة، والنص هو الذي يترك أثره ويولد مفعوله بمفاهيمه الخارقة التي تغدو هي ذاتها حدثاً، بقدر ما تسهم في قراءة الواقع وصوغ الحدث.

وهذا شأن كل حدث ألسني: إنه لا يقربنا من نقطة النهاية التي ينكشف عندها سر اللغة، أي حالتها الأولية، بصوغ النظرية المطابقة لموضوعها؛ وإنما يُحدِث تحولاً في مفهوم اللغة، على نحو يجعلها تتغير عما هي عليه، أي عما كانت تُفهم قبل الحدث، على ما هو أثر النحو التوليدي، أو الأثر الذي أحدثته دروس دوسوسير في الألسنية العامة. بهذا المعنى لا نقبض مع الحدث الألسني على حقيقة اللغة، بقدر ما ننتج حقائق جديدة؛ ولا نعرف ما هو موجود بقدر ما نفتح مجالاً جديداً للتفكير تعبر عنه اللغة، أي نقيم علاقة جديدة مع اللغة، هي في الوقت نفسه «تعبير عن عالم ممكن». وهكذا فالذي يتكلم لغة ما لا يطبق قواعد كلية أو ينفّذ تعليمات وراثية، بقدر ما يخلق عالماً ممكناً وتلك هي وقائعية اللغة: إنها تهب للمكن واقعيته، كما يقول جيل دولوز[1]. والتعامل مع الوقائع اللغوية من خلال مفهومات الحدث والخلق والتوليد والتحول، يحمل على إعادة ترتيب العلاقة بين اللغة والفكر، بحيث لا تعود اللغة تدرك كماهية ثابتة أو كتركيبة وراثية، بل كهوية مفتوحة تختلف عن ذاتها باختلاف ممارساتها من جهة، وباختلاف الكلام عليها والتفكير فيها من جهة أخرى. بهذا المعنى تصبح اللغة خالقة للفكر الباحث عن طبيعتها، بقدر ما تُستعمل على نحو توليدي، أو بقدر ما يجري التفكير فيها بصورة خلاقة، بحيث تخضع هي نفسها للتحول، بقدر ما تتجدد أجهزة الفهم وأدوات التفكير.

الفاعل اللغوي

إن مفاهيم الإبداع والتحويل والإنتاج، التي هي ميزة النحو التوليدي، تتعارض مع مقولة الطبيعة الثابتة. وهذه مفارقة ثالثة من مفارقات

(1) راجع بصدد هذا المفهوم للغة، الحوار الذي أجراه مع جيل دولوز ريمون بللور وفرانسوا إوالد؛ نُشر الحوار في المجلة الأدبية الفرنسية (ماغازين ليترير) من ضمن الملف الذي كرسته لجيل دولوز، العدد 257، أيلول 1988.

تشومسكي. ذلك أن المظهر الخلاّق للغة يتجلى في القدرة على التخلّق والتشكيل أو في إمكان التوليد والتحويل، عبر أداءات الناطقين وما تأتي به من الإبتكارات التركيبية والدلالية والأسلوبية.. بهذا المعنى لا يمكن الحديث عن خَلْق «محكوم بالقواعد العامة» كما يقرأ البعض[1] توليدية تشومسكي. فالقدرة الخلاقة هي القدرة على التحويل، بالخروج على الطبيعة وزحزحة الثوابت أو انتهاك المبادىء وكسر القوالب. بكلام آخر لا خلق بلا فاعلية. غير أن تشومسكي يصر على التمسك بموقفه الماورائي متكئاً على المقولة الهرمة للطبيعة البشرية، معتبراً أننا لا نتعلم من اللغة في نهاية التحليل، سوى الألفاظ التي «تتوافق مع المفاهيم الموجودة لدينا مسبقاً»، أي التي يمليها النموذج الجاهز الذي تزودنا به طبيعتنا. وهذا ما يتعارض مع حَدَثية اللغة بالذات. إذ اللغة هي فعلاً ما يحدث، ولكن ليس على شاكلة الظواهر البيولوجية، كما تنبت الأسنان والأذرعة، أو كما يحصل المشي ويحدث البلوغ، أي ليست هي فقط «ما يحدث لنا»، وعلى ما يقول تشومسكي؛ بل هي أيضاً وخاصة ما يمكن إحداثه، وإلا انتفى معنى الخلق والإبداع أو معنى الفهم والبناء، وانعدمت من ثمّ القدرة على الفعل والتأثير. بهذا المعنى لسنا، نحن الذين نتكلم، مجرد ناطقين عن اللغة الكلية أو مترجمين للكليات النحوية، وإنما نحن «فاعلون لغويون»، من خلال ألسنتنا ولهجاتنا وأداءاتنا وأساليبنا. إن مصطلح «الفاعل اللغوي» على ما أوثر وأقترح، هو أكثر انسجاماً مع إبداعية اللغة ودينامية النحو التوليدي، بما هو قدرة على إنشاء تعابير حرة وغير متناهية.

صحيح أن الإنسان جزء من عالم الطبيعة، ولكن الكلام ليس مجرد فعل طبيعي أو عضوي، وإنما هو نشاط ثقافي وفعل تواصلي، بقدر ما هو فاعلية فكرية ذات أبعاد رمزية. بهذا المعنى كل وعي هو وعي رمزي، وكل معرفة هي مُلابسة لفعل الكلام. بمعنى آخر: ليس النشاط اللغوي لاحقاً على البنى المعرفية أو الأطر المفهومية للعقل أو الذهن، إذ لا انفكاك للفكر عن اللغة. ولذا فإنه ما أن يتكلم المرء ويرمز، حتى لا تعود مفردات الطبيعة والفطرة والوراثة والبرنامج تفي بشرح النشاط اللغوي. ثمة «مخيلة لغوية»، إذا جاز

---

(1) على ما يذهب إلى ذلك نيقولاس روات؛ راجع بصدد هذه النقطة، تاريخ البنوية، مصدر سابق، ص 19.

القول، تمارس انتهاكاً للطبيعة، بقدر ما تفتح المجال أمام لعبة الممكنات[1]. من هنا فإن مفاهيم الطبيعة والوراثة لم تعد تفسر شيئاً، بل هي أقرب إلى تحصيل الحاصل، كما قال جوناثان ل. كوهن[2] في نقده لمقولة النحو الكلي، بقدر ما تعني افتراض استعداد فطري لتفسير قدرة الطفل على فعل شيء ما من دون أن يتعلم كيف يعمله. هذا مآل القول بأن الطفل لا يتعلم من الألفاظ إلا ما يتوافق مع ما هو موجود لديه بصورة مسبقة من التصورات والمفاهيم. مثل هذا القول هو أشبه بالقياس الصوري الشهير: الإنسان فان، وسقراط إنسان، إذن سقراط فان. ولا قيمة هنا للاستدلال، من الناحية المعرفية، سوى كونه مجرد مثال على اتساق الفكر وتماسكه.

على كل حال هذه هي حصيلة الإعتقاد بوجود «معرفة فطرية» سابقة على المعرفة: الخواء المعرفي، بل تعذر المعرفة والكلام، لأن المعرفة، بما هي فعل منتج، خروج من عماء الفطرة لتحويلها، بقدر ما هي تعرية للمسبقات للتحرر منها، بكشف طابعها البَعْدِي والمؤسساتي والثقافي. والذي يقول بالمعرفة الفطرية لا يعرف معنى قوله، إذ معرفة المعرفة لا يمكن أن تكون فطرية.

من هنا فإن مقولة «المعرفة الفطرية» تقوّض نفسها بنفسها، بقدر ما تعني أننا لسنا نحن الذين نعرف أو نتكلم، بل ثمة طبيعة تعرف وتتكلم عبرنا، كما تنبت لنا أسنان، أو كما تتحول البيضة إلى دجاجة. إنه الوهم الماورائي والمثالي الذي يجعل الأشياء والأفعال مجرد ظلال أو أصداء باهتة لحقائقها المسبقة وطبائعها الموروثة.

لا يعني نقد الإتجاه الفطري، تبنّي التجريبية الساذجة أو السلوكية الآلية. فالموقفان، الفطري والتجريبي، هما وجهان لعملة واحدة. إذ كلاهما يقوم على الإنعكاس. في الموقف الفطري العقل هو «مرآة الطبيعة»، واللغة «مرآة الفكر»،

---

(1) يرى ابن عربي أن «الخيال له سلطان عظيم على الطبيعة»؛ راجع قوله في هذا الخصوص، عند د. السيد ولدأباه، منزلة المتخيل في الفكر الفلسفي العربي الوسيط، مجلة دراسات عربية، عدد مزوج 11/ 12، أيلول ـ تشرين أول 1997.

(2) يمكن الإطلاع على ردود تشومسكي على نقاد نظريته، ومن بينهم كوهن، في كتابه، تأملات حول اللغة (بالفرنسية)، الفصل الأخير، مشكلات وأسرار في دراسة اللغة الإنسانية، فلا ماريون، 1981، ص 245.

أي انعكاس للواقع العيني أو الذهني. وفي الموقف السلوكي يبدو تعلم اللغة من قبيل الإنعكاس أيضاً، بقدر ما يُفهم السلوك اللغوي بوصفه استعدادات واستجابات مشروطة، أي مثيرات يستدعي بعضها بعضاً على شاكلة المنعكسات الشرطية. الأحرى تجاوز الثنائية العقيمة المؤلفة من تعارض الطبيعة والتجربة، بفتح الفكر الألسني على المفاهيم التي تردم الهوة بين طرفي التعارض، كالمساحة والحقل، أو الشبكة والخارطة، أو الفضاء والعالم، خاصة وأن عالم الإنسان هو مساحة من الإمكانيات المفتوحة والعلاقات المتحولة، بمعنى أن ما يحدث فيه أو يتشكل منه، هو ثمرة الإشتغال على الذات التي تتغير عما هي عليه، بالفكر واللغة، أو بالمؤسسة والممارسة. من هنا لا شيء، في عالم الإنسان، يتعيّن سلفاً أو يُعطى بصورة مسبقة، بل كل معطى طبيعي يخضع للتحول ويُعاد إنتاجه، فلا يعود الأمر يتعلق بآليات طبيعية أو ببرامج وراثية، وإنما يتعلق بخبرات وجودية هي مراسات ذاتية وممارسات حية، بقدر ما هي لغات مفهوميّة وصناعة للحقيقة. هذا شأن اللغة: إنها ليست طبيعة ثابتة نذعن لأوامرها أو ننفذ برنامجها، بقدر ما هي تعبير عن عالم ممكن. فهي فيما تسمي الأشياء، تعيد تركيبها وتجعلها ممكنة، عبر تراكيب الكلام ومركبات المفهم. بهذا المعنى لا تُفهم اللغة كملكة طبيعية يحتاج شرحها إلى نظرية «ألغورتمية» تجري فيها العمليات بصورة آلية[1]. الأحرى أن تفهم كسيرورة إبداعية تتيح، عبر الفاعلية التخييلية، التعامل مع المعطيات الطبيعية بصورة حرة ومفتوحة، أي التعامل مع الآليات الطبيعية بصورة غير آلية.

مأزق النحو التوليدي

وهكذا فإن اللغة تفتح إمكانية وجودية أمام الإنسان، بقدر ما تتيح له أن يحوّل نفسه ويصنع العالم «بواسطة الكلمات» على حد تعبير أوستن. ولكن تشومسكي ظل مغلقاً بفكره، تجاه مثل هذا الفهم الوجودي للغة، بقدر ما ظل مشدوداً إلى الوراء، بحثاً عن هوية ماورائية للغة، أي بحثاً عن الثابت والمسبق والكلي، وعلى نحو يتيح تفسير الوقائع اللغوية بطريقة استدلالية صورية، باستخراج الأنحاء الخاصة باللغات المختلفة من المبادىء العامة للنحو الكلي. بحسب هذا المنطق الصوري يوضع العالم بين مزدوجين من أجل فهمه،

(1) راجع تأويل نيقولاس روات للنظرية التوليدية، تاريخ البنيوية، مصدر سابق، ص 15.

وتُستبعد اللغة من الوجود[1] بغية اكتناهها وتفسير وقوعاتها، من خلال افتراضات ماورائية لاهوتية أو ناسوتية. هنا يكمن مأزق تشومسكي: كونه تعامل مع النحو التوليدي بمنطق تقليدي. بيد أن النحو التوليدي، لا يحتاج لكي ينمو ويتطور، إلى نحو كلي يتأسس عليه ويستمد منه مشروعيته، بل يحتاج إلى منطق آخر يرى إلى النشاط اللغوي من حيث قوانين تواجده وميدان إمكانياته، أو من حيث حقل علائقه وشبكة تحولاته، أو من حيث نظام اختلافه وقواعد انتشاره. هذا ما يتيحه المنطق التحويلي، بقراءته للحدث وانفتاحه على التعدد، بتركيزه على العلائق والروابط لا على الماهيات والطبائع، بتعامله مع البنيات والمنظومات بصورة تفاضلية توليدية. والفارق بين المنطقين يبرز على مستويات عدة.

في النحو الكلي ذي المنطق الصوري، حقيقة اللغة تسبق وجودها وتقع خارجها، إذ اللغة تستمد مبدأها ومعقوليتها من نموذج مسبق أو من ملكة مجردة تملي قواعدها خارج سيرورة الحدث اللغوي وما يولده من الوقائع. ولذا فإن صاحب النحو الكلي يُسقط الوجود اللغوي من الحسبان، فيما هو يسعى إلى تفسير الظاهرة اللغوية، وذلك بقدر ما يستبعد ما تتشكل منه أو تنتجه كل لغة من المجازات والاستعارات أو من الفرادات الأسلوبية والتقنيات التعبيرية. وهذا ما يفسر «احتقار» تشومسكي لكل ما هو أسلوبي أو شعري في النشاط اللغوي، إذ يعتبره مجرد زينة، بحسب ما نقلت عنه جوليا كريستيفا[2]. ذلك أن مطلوب تشومسكي هو النسق الصوري الذي يجرد اللغة من نبضها الحي وطاقتها التعبيرية أو كثافتها الرمزية، لكي يحيلها إلى مجرد مبادىء عامة. وتلك هي مفارقة المنطق العلمي: إنه يقضي على فرادة الشيء فيما يحاول وصفه أو تفسيره. وهذا شأن النحو الكلي لدى تشومسكي: إنه يُغْفِل اللغات الطبيعية، فيما يبحث عن طبيعة اللغة، ويهمل الفوارق بين اللغات بقدر ما يتعلق بمعنى مفارق سابق على كل ممارسة لغوية.

في المنطق التحويلي يُفهم الأمر بخلاف ذلك، بمعنى أن المفهوم لا يسبق

(1) باعتبار أن قائمة المفاهيم والتصورات تسبق الألفاظ والأسماء، أي توجد بصورة «سابقة على اللغة»، كما يؤكد تشومسكي في كتابه: اللغة ومشكلات المعرفة، مصدر سابق، ص 162.

(2) راجع، تاريخ البنيوية، مصدر سابق، ص 24.

الموجود، كما في النحو الكلي، بل يتكون بقدر ما يسهم في تكوين ما يعمل على فهمه. في النحو الكلي اللغة هي مجرد تطبيق لقواعد مجردة معطاة سلفاً، بينما تتكون اللغة في المنطق التحويلي عبر ممارساتها الحية ووظائفها الوجودية. ولذا، فإن صاحب المنطق التحويلي يلتفت إلى الكثرات المحسوسة والسيرورات المتحولة. وهكذا، بحسب النحو الكلي يُستبعد الحدث بقدر ما يجري الفصل بين وجود اللغة من جهة وبين ماهيتها من جهة أخرى. ولذا، فالفكر هنا هو دوماً مشدود إلى الغيب والماوراء، أي إلى المبادىء والقواعد والعلل التي تختزل عالم اللغة أو تقوم مقامه. في المنطق التحويلي يجري الإهتمام بصياغة المفاهيم التي يمكن أن نقرأ من خلالها العلاقة بين اللغة وما يمكن أن يوجد أو يحدث، كالقول بأن اللغة هي مسكن الوجود، أو مبنى الفكر، أو بيئة الفهم، أو صلة التخاطب، أو علاقة المعنى، أو لعبة الدلالة، أو قراءة الرسالة، أو تفكيك الشيفرة.

من جهة أخرى، إن النحو الكلي هو متعالٍ بقدر ما هو أطر قبلية وتصورات مسبقة، أي بقدر ما هو مفارق للحدث، إذ الحقيقة اللغوية تسبق هنا الذين يتكلمون اللغة وتتعالى على الممارسات الحية والإنشاءات المبتكرة، بقدر ما تتخطى تعدد الألسن واختلاف اللهجات وتكاثر الأداءات. بحسب هذا النحو ليست الأبحاث والتجارب والدراسات والصياغات النظرية سوى أدوات أو تقنيات للإستدلال على المبادىء الثابتة أو على الحالة الأولية. ولذا ليست الوقائع اللغوية سوى شواهد للإستدلال على الملكة الفطرية أو على البنية العميقة، تماماً كما يستدل اللاهوتيون على وجود الله، من خلال العالم المرئي، باستخدام قياس الغائب على الشاهد.

في المنطق التحويلي اللغة إنتاج مستمر للمنطوقات التي هي الأرض المحايثة للجمل والقضايا والعبارات. فهي هنا بنية توليدية وتفاضلية في آن. ومعنى كونها توليدية أنها بنية يجري تفكيكها وإعادة بنائها باستمرار، وعلى نحو يؤدي إلى إنتاج ما لا يتناهى من التراكيب. من غير ذلك تنتفي الجدة والإضافة. ومعنى كونها تفاضلية أنها تنتج التغير بقدر ما تخضع له. إذا التفاضل هو مصدر الإنفجارات والتحولات. إنه الفرق المنتج للمعنى. وإذا كان ابن عربي يقول: «بالواحد تجتمع الأشياء وبه تتفرق»، فبالإمكان زحزحة الدلالة للقول بأن الفرق هو مصدر المعنى. وهكذا فاللغة في النحو الكلي هي شجرة نَسَب تتفرع عنها

الألسن واللهجات، فيما هي في المنطق التحويلي خارطة للتنوع والتعدد أو للتبعثر والتشتت، بل هي كون من العلامات الدالة التي تولد اختلافات تتكاثر وتنتشر إلى ما لا نهاية له. باختصار اللغة في النحو الكلي، هوية مستمرة، فيما هي في المنطق التحويلي شبكات تحويلية متصلة.

الثالث الذي لا يمكن رفعه

من جهة ثالثة إن النحو الكلي يرى إلى اللغة بوصفها «مرآة العقل»، تماماً كما يرى المنطق الصوري إلى العقل بوصفه مرآة الواقع. في حين أن اللغة في النحو التوليدي لها كينونتها التي لا تُختزل. فهي على ما يقول جياني ڤايتمو[1] «الثالث» الذي لا يمكن رفعه بين المعنى والمرجع أو بين الأنا والعالم، إلا إذا تحولت إلى منطق رياضي محض هو مقتل المفهوم، أي مقتل اللغة الطبيعية، التي هي عالم من الرموز له كثافته المفهومية وشحناته الدلالية وتراكماته المجازية، ما يجعل من المستحيل إقامة تطابق بين الدال والمدلول أو بين المقول والمفهوم، إلا إذا تحول المنطوق إلى مماهاة تامة كمساواة الألف للألف أو الواحد للواحد. بهذا المعنى لا يمكن للغة الطبيعية، التي هي لغة مفهومية، إلا أن تكون توليدية تحويلية، لأنه ما دام ثمة كلام، ثمة فهم وتأويل، أي ترجمة وتحويل أو خلق وتشكيل. وهكذا فالمطلوب في النحو الكلي القبض على ماهية اللغة كموضوع يمكن تصوره على نحو مطابق. في حين أن المعرفة بحسب المنطق التحويلي، تُحدِث تحولاً في الدلالة أو تغيراً في علاقات المعنى. هنا ليس التفكير الألسني مجرد تسجيل للواقع اللغوي الموضوعي، بقدر ما هو تكوين موضوعات جديدة للتفكير، تتيح نسج علاقات جديدة مع اللغة. وهذا شأن كل تفكير ألسني يمتاز بالخصوبة: يتشكل بقدر ما يسهم في تشكيل موضوعه، عبر مركباته المفهومية، كما هو شأن مفهوم النحو التوليدي بالذات. من هنا فإن المعرفة في النحو الكلي هي عملية تأسيس بقدر ما هي فعل مماهاة ومطابقة، أي بحث عن المبدأ العام أو الأصل الثابت أو القانون الكلي، وذلك لإستخراج النتائج أو لإلحاق الفروع بالأصل أو لتطبيق القواعد. بكلام آخر: المعرفة في النحو الكلي هي بحث عن البنية العميقة والغائرة من

(1) للاطلاع على آراء ڤاتيمو ومفاهيمه، يمكن مراجعة كتابه: خُلقيات التأويل، مصدر سابق، 1991، ص 145.

أجل تفسير ما يجري على السطح من المظاهر. في المنطق التحويلي، لا تمييز بين بنى عميقة وبنى سطحية، لأن ما يحدث ويتشكل، هو ما يُستبعد بالذات، أي الفوارق في الألسن واللهجات أو الإداءات، أو ما لا ينفك عن التوالد والتكاثر والانتشار، من المنطوقات التي هي مساحات خطابية وميادين من الممارسات، تتعدّى قواعد النحو وأحكام المنطق، بقدر ما تفيض عن مقاصد الذات المتكلمة.

من جهة رابعة، لا أخيرة، يتسم الفكر في النحو الكلي بالأحادية ويؤُول إلى الإستبعاد، بقدر ما يشتغل بمنطق الحد والمطابقة وعدم التناقض. هنا ينبغي القطع بصدق أطروحة وتكذيب أخرى، إذ لا يجتمع النقيضان أو لا وسط بين النقيضين. ولذا فاللغة إما أن تكون بالفطرة أو بالتجربة. إنه منطق الإحراج الذي يضع الفكر بين طرفي التعارض. ومن يفعل ذلك يحرج نفسه ويقع في التناقض. هذا ما يقع لتشومسكي عند محاولة تعريفه للغة بصورة حاسمة ونهائية: نفي الشيء وتأكيده في آن، أي التردد بين مقولات الطبيعة والمعجزة، أو الفطرة والإبداع، أو الحتمية والحرية، أو النسق الصارم والنسق المفتوح. وهذه ثمرة تعريف الأشياء على سبيل الحد والفصل: خرق الحدود وتوسيعها، أو تحديد الشيء بعكسه. في المنطق التحويلي تُعامل اللغة لا كماهية ثابتة بل كعلاقة متحولة، بحيث أن هويتها تبقى مرهونة بما يحدث لها، لا بمعنى ما تمليه عليه طبيعتها المفترضة والثابتة، بل بمعنى ما تنتجه صيروتها وديناميتها الخلاقة. لأنه إذا كانت اللغة ذات «مظهر إبداعي وخلاق»، فماهيتها ليست هويتها المسبقة والمستمرة، بل تخلّقها الدائم وتحولاتها المتصلة. وإذا كان البشر عملاء لطبيعتهم العقلية أو لفطرتهم اللغوية، فهم ليسوا مجرد ناطقين، بل هم فاعلون ومبدعون بفكرهم ولغاتهم. وهذا شأن المفكر المبدع: إنه لا يدرك فطرة لغوية، تكونت مع الإنسان الأول، بقدر ما يبتكر مفاهيم تترك أثرها ومفاعيلها لدى الذين يهتمون بالشأن اللغوي، بقدر ما تغير نظرتنا إلى لغتنا وعلاقتها بالأشياء.

العجز والمعجزة

وهكذا نحن إزاء منطقين هما شكلان من التفكير في اللغة: المنطق الصُوري يفضي إلى المأزق بقدر ما ينتج التناقض أو يَؤُول إلى تحصيل الحاصل. تشهد على ذلك تجربة تشومسكي. فبعد أربعة عقود من جهوده

اللغوية، نعود معه إلى نقطة الصفر، لحسم الجدل الذي لا يُحسم بين أنصار النظرية الفطرية وأتباع النظرية السلوكية. بهذا المعنى يقف تشومسكي مع خصومه على أرض واحدة، بقدر ما يصدرون في تفكيرهم عن عقلية المطابقة ومنطق القول الفصل. في المنطق التحويلي تنفتح أبواب موصدة أمام النحو التوليدي، يتحرر معها من قوالب المنطق الصوري، ويتجاوز الثنائيات الخانقة التي سيطرت على عقول علماء اللغة وفلاسفتها، وذلك بفتح الفكرٌ على مفاهيم العلاقة والحقل والشبكة والخارطة والمساحة واللعب.

بهذا المعنى لا يعود المطلوب استبعاد طرف لصالح آخر، كما نجد في السجالات الدائرة بين تشومسكي والمناهضين لنظريته، وهي سجالات توجهها استراتيجيات الرفض المتبادل. وإنما يصبح المطلوب افتتاح مجالات للتفكير الألسني، بطرح أسئلة جديدة، أو صوغ إشكاليات مغايرة، أو إبتكار أدوات مفهومية أكثر فاعلية. هنا ليس المطلوب البحث عن هوية ضائعة للغة انطلاقاً من مشكلات أفلاطون أو ديكارت أو برتراند راسل: كيف ينشأ النظام الإدراكي اللغوي في العقل؟ أو كيف يُستعمل هذا النظام في الكلام؟ أو كيف نفسر قدرة الإنسان على أن يعرف كل ما يعرفه مع قصر عمره وتجاربه المحدودة مع الكون؟ مثل هذه الأسئلة باتت عقيمة وغير منتجة، بقدر ما تصدر عن تهويمات إيديولوجية حول الطبيعة الإنسانية، أو بقدر ما تُستعمل بطريقة ماورائية.

الأحرى أنه نسأل لكي نفهم اللامفهوم على ساحة الفكر الألسني أو الفلسفي. والأسئلة كثيرة ومفتوحة:

ـ كيف نفسر كون أهل المعرفة لم يتفقوا، منذ انبجاس المعرفة، لا على ماهية المعرفة، ولا على ماهية شيء من الأشياء، خصوصاً أشياء الفكر، أي الأشياء المتصلة بعالم الإنسان؟ لا نفهم ذلك بالقول هناك نظام إدراكي يشتغل بموجبه العقل ينبغي البحث عنه. الأحرى القول إن المعرفة هي ممارسة ونتاج، أي أننا لا نعرف سوى ما ننشئه من النماذج والصيغ. وتلك هي المفارقة: لا يُعرف الشيء بذاته، ليس لتردد الكائن بين الغياب والحضور، على ما قال هيدغر، بل لأن المعرفة بالشيء هي صناعة وتحويل، على نحو يُعاد معه إنتاج الشيء عبر توليدات النحو ومركبات الفهم.

ـ كيف نفسر كون السجالات الكبرى بين أصحاب النظريات المتعارضة لا تدحض مقولة أو تسقط خصماً؟ فلا تشومسكي استطاع إلغاء الذين أتوا قبله،

ولا الذين أتوا بعده قادرون على إلغاء ما أنجزه. لا نفهم ذلك انطلاقاً من منطق بوبر القائل بأن كل نظرية علمية هي قابليتها للخطأ بانتظار ما تأتي به الوقائع، بل بالقول كل نظرية لغوية تمتلك وقائعيتها بقدر ما تنبني بمفاهيم هامة أو خارقة يتشكل منها المجال الألسني. هكذا يمكن أن نقرأ الإنجازات التي تحققت مع همبولت أو بلومفيلد أو هاريس أو دو سوسير أو ياكبسون أو تشومسكي نفسه. نحن لسنا إزاء نظريات يُلغي بعضها بعضاً، بل إزاء مفاهيم وأفكار تتجاور أو تتعايش أو تتجاذب وتتفاعل في الفضاء الألسني. بهذا المعنى لكل نظرية نقاط قوتها ونقاط ضعفها، ولكل مقولة جوانبها اللامعقولة والخارجة عن نطاق التفكير. وهذا ما يتيح قراءة النظرية أو المقولة قراءاتٍ تختلف عنها، بقدر ما تختلف فيما بينها، كما هي حال القراءات المختلفة التي خضعت لها النظرية التوليدية نفسها. لقد أسهمت هذه القراءات في تحويلها، كلٌ على طريقتها، بقدر ما قدمت إمكانيات جديدة لفهمها أو تفسيرها. وبوصفها كذلك، أي قراءات تحويلية، لا يمكن أن تتطابق مع النظرية التوليدية أو أن تدعي تملكها المعرفي، بل هي تستقل عنها وتكتسب مشروعيتها، بقدر ما تغدو كل واحدة منها مادة للتفكير أو حقلاً للقراءة.

ـ ثم كيف نفسر تردد أصحاب المذاهب وترجحهم، بالرغم من حرصهم على التفكير بصورة موضوعية مطابقة أو بشكل استدلالي متماسك؟ لا نفهم ذلك من خلال مقولات القصور المعرفي أو الخلل المنطقي والمنهجي. بل بتجاوز النظرة الأحادية للنصوص والخطابات للتعامل معها بصورة إشكالية. فالخطاب يقوم على نوع من التعارض الأنطولوجي بين الرؤية والعبارة، يجعل الكلام لا يتطابق مع ما يقصده المتكلم. بكلام آخر: ثمة دوماً حقيقة غائبة في قول الحقيقة، وهي أن الخطاب يحجب حقيقته، أي كونه منتجاً للحقيقة. ولهذا لا يتطابق الخطاب مع ما يطرحه من قضايا. وهذا شأنه الخطاب الألسني: فهو كممارسة خطابية أو كتشكيل نصي، لا يتطابق مع أطروحاته النظرية حول طبيعة اللغة الإنسانية. بهذا المعنى يمكن القول بأن الخطاب هو أحادي النظرة أمبريالي المعنى أو ديكتاتوري الحقيقة من حيث الأطروحة والمقولة. ولكنه من حيث كونه ممارسة خطابية، هو تركيب مفتوح على الإختلاف، ومساحة مخرومة، تتيح دوماً تعدد القراءات والتفاسير. ولذا نحن لا نفكر لكي نتطابق مع الموضوع، وإنما الأحرى القول إن ما يجعل التفكير ممكناً، هو الفراغات

والفجوات التي تتيح للفكر الحركة والارتحال أو الإستنبات والإستيلاد.

هنا ليس من المجدي أن نبحث عن طبيعة اللغة. الأجدى أن نسأل لماذا لا يتفق أهل المعرفة باللغة حول ما هيتها؟ بل الأحرى أن نسأل: لماذا نبتعد عن حقيقة اللغة بازدياد الأبحاث وتراكم النظريات؟ لا نفهم ذلك بالقول إن طبيعة اللغة معقدة غاية التعقيد، بل لأن المعرفة باللغة ليست مجرد وصف تسجيلي للواقع، بقدر ما هي تشكيل للموضوع تتغير به اللغة عما هي عليه. بهذا المعنى عندما نفكر في أمر اللغة، لا تبحث عن نظام معرفي أو عن إجراء حسابي ثاوٍ في غياهب العقل أو في تلافيف الدماغ هو أصل الكلام، بقدر ما ننشىء أنظمة معرفية عبر أبنية الكلام وتشكيلات الخطاب.

من هنا فالسؤال هو سؤال العجز لا سؤال القدرة: كيف نفسر هذا العجز عن تعريف اللغة بصورة حاسمة، بالرغم من كل ما تراكم من تأملات ودراسات ونظريات منذ القدم حتى تشومسكي وأتباعه؟ لا نفهم ذلك من خلال الإعتقاد بوجود «سر» أو من خلال القول بوجود «معجزة» لغوية كما توحي أسئلة برتراند راسل التي يستعيدها تشومسكي. نفهم ذلك العجز إذا عرفنا أن الفكر الألسني يحاول حد ما لا يحد في المتون اللغوية، أو ملء الفجوات التي لا تُردم في الخطابات العلمية، من أجل القبض على حقيقة اللغة وامتلاك معرفة بها بصورة مؤسَّسة ومطابقة، وصولاً إلى المبدأ الثابت أو المعنى المفارق أو الشكل النهائي. وذلك وهم جرى وراءه النحاة والمناطقة والفلاسفة، إذ من المستحيل بلوغ الكلام الأول أو البداهة الأولى أو المعرفة الأولى[1]، بل إن ما تفعله محاولات التأسيس والتأصيل ليس سوى الحجب والتمويه، بخلع الطابع الماورائي والمتعالي على ما هو تاريخي ومحايث ومتحول....

وإلا كيف نفهم مثلاً أن ذلك العالم قد مات وفي نفسه شيء من «حتى»؟ كما رُوي عن واحد من النحاة العرب القدامى قضى قبل أن يستوفي البحث في وجوه استعمال «حتى». نفهم ذلك لا بالقول إن هناك قواعد خفية يجب البحث عنها، بل بتجاوز مفاهيم الهوية المسبقة والقوالب النهائية والمبادىء الثابتة، للقول بأن اللغة تتكون في ميدان ممارستها بالذات، أي عبر تحققها الفعلي

(1) هذا تأويلي لمقولة أفلاطون، «المعرفة تذكر»، بمعنى استحالة الوصول إلى المعرفة الأولى أو التطابق معها؛ راجع كتابي، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، 1995، ص 113.

واستعمالاتها الفردية. وكل استعمال هو خرق لقواعد النحاة وقوالب المناطقة تتولد عنه بنية جديدة من علاقات المعنى.

من هنا نجد أننا كلما بحثنا عن حقيقة اللغة، اختلفنا بشأنها. ولا يعود السبب إلى أن في الأمر سراً، ولا لأن اللغة هي نظام معقد وخفي، يحتاج درسه وتحليله ووصفه بصورة مطابقة إلى مزيد من الجهود والأبحاث، التي بدأت منذ قرون طويلة. بالعكس إننا نفهم ذلك بالقول إن هوية اللغة ليس سوى ما تراكم وتكدس من النظريات والمذاهب أو ما تشابك وتداخل من الأنظمة المعرفية المعقدة أو الأنساق الصورية المجردة. بهذا المعنى إن ازدياد المعرفة باللغة يزيدها غموضاً وتعقيداً بقدر ما يزيدها غنى وكثافة.

المفارقة الكبرى

في ضوء ذلك لا تعود مسألة اللغة مسألة مبادىء عامة تمليها الضرورة البيولوجية لبنية العقل أو التركيب العصبي للدماغ، بل تصبح مسألة شيء «يُعاد خلقه»، كما يقول تشومسكي في كتابه «تأملات حول اللغة». وإعاد الخلق تعني أننا لسنا محكومين ببنية عميقة علينا اكتشافها. الأحرى القول: ما دمنا نتكلم، فنحن محكومون بإعادة الخلق والإنتاج، وذلك بتفكيك أنظمة المعرفة وأبنية النصوص، لإعادة التركيب والتشكيل، عن طريق توليدات النحو وتراكيب الكلام.

وتجربة تشومسكي شاهدة على ذلك: فهو أمضى الشطر الأكبر من حياته العلمية بدافع عن نظريته من غير بلوغ الهدف، لأن الإستدلال على وجود حالة أولية هو تحصيل حاصل، بل هو تستر على ما قام به تشومسكي بالذات، أي «إعادة خلق» تغيرت معها خارطة الفكر الألسني، لا أكثر، بإعادة ابتكار المفهوم التوليدي الذي فتح إمكانية جديدة للتفكير في المسألة اللغويّة. فاللغة هي شبكة أكثر مما هي ملكة، ووظيفة وجودية أكثر مما هي بنية أصلية أو عِلة ما ورائية. والمعرفة بها ليست نظريات مطابقة أو قواعد مجردة، بقدر ما هي مساحة خطابية، أي حقل من الإمكانيات المفتوحة على القراءة، تفسيراً وتأويلاً، أو تفكيكاً وتحويلاً.

وإلا كيف نفهم أن نظرية تشومسكي خضعت لقراءات مختلفة ومتعارضة؟ فبالرغم من حرص العالم الأميركي، في نحوه الكلي، على العلمية وبالرغم من

طموحه إلى التجريد والشكلنة، فإنه قُرئ كوارثٍ لدوسوسير أو كنقيض له، باتجاه بنيوي أو باتجاه مضاد للبنيوية، بصورة تُبرز معاني التوليد والحراك والخصوبة، أو بصورة معاكسة، وكما أراد تشومسكي نفسه، أي بتفسير التوليدية بوصفها آلية الإشتقاق من الأصول والمبادىء العامة، أو عملية حسابية هدفها الإحصاء والتعداد بواسطة القواعد. ولا يمكن فهم هذا الإختلاف والتعارض في التأويل، بالقول إن التوليدية خضعت لنوع من «سوء الفهم» من قبل القراء والدارسين. الأحرى فهم الواقع بالقول إن أعمال تشومسكي تتعدى نظريته بوصفها منظومة صورية من القواعد المجردة، لكي تشكل ممارسة خطابية بكثافتها المفهومية وعباراتها الهامشية وفجواتها المنطقية وأطيافها الدلالية. على هذا المستوى من التحليل[1]، تبدو اللغة أوسع وأغنى وأعقد من أن تُختزل إلى مجرد قاعدة نحوية أو إلى قضية منطقية أو إلى قصد متعالٍ أراد المتكلم التعبير عنه، لكي يجري التعامل معها كميدان من الإمكانيات هو تراكم من المجازات، أو هامش من الإقصاءات، أو شبكة من التعريفات، أو حقل من الفجوات، يتيح لأي قارىء أن يتسلّل، لا لكي يكرر جُملاً، أو ينقض أطروحات، أو يشرح مقاصد، بل لكي يقرأ في النص ما لم يُقرأ، مفتتحاً بذلك إمكانية جديدة للمساءلة والفحص، أو للتأمل وإعادة التفكير، أو للتفكيك وإعادة التركيب. بهذا المعنى تُعامل اللغة كنص كثيف لا يمكن اختزاله إلى نحو أو منطق أو بلاغة، أي تُعامل كمنطوقات ذات فرادة تَحول دون تكرارها إلا على سبيل الخداع والتبسيط. الأمر الممكن والمثمر هو قراءتها كمواد قابلة للتحويل أو كأشكال قابلة للتحوير، أي على سبيل النسخ والتبديل، أو على سبيل التجديد والتوليد.

(1) يقوم التحليل الحفري للتشكيلات الخطابية، عند ميشال فوكو، على التمييز بين مستوى العبارة كممارسة خطابية صرفة من جهة، وبين ما تتيحه العبارة، أي كل منطوق به بحسب المصطلح العربي القديم، من الجمل على المستوى النحوي أو من القضايا على المستوى المنطقي أو من الصيغ على المستوى البلاغي أو من أفعال الكلام على المستوى اللساني.. بهذا المعنى يشكل المستوى الذي تتشكل منه العبارات المنطوقة حقل الإمكان وميدان الممارسة ونمط التحقق الفعلي بالنسبة إلى المستويات الأخرى. راجع ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي في العربي، 1987.

وحده ذلك يتيح لنا أن نفسر تعدد القراءات التي خضع لها النحو التوليدي. وهو الذي يفسر أيضاً تردد تشومسكي في تعريفه لمصطلحاته أو في شروحه لنظريته. وهذا ما يتناساه تشومسكي في معالجته للغة من خلال النحو الكلي. إنه يهمل البُعد الأنطولوجي للغة فيما هو يدّعي إنتاج معرفة بها، بمعنى أنه يتناسى كون علاقة الإنسان بوجوده وبالعالم، بفكره وعلمه، برغبته وسلطته، هي علاقة لغوية. بهذا المعنى لا فكر ولا معرفة تسبق اللغة، ولا إمكان لإنتاج معرفة بإسقاط اللغة. وتلك هي مفارقة تشومسكي الكبرى: لا يستقيم نحوه الكلي إلا بإسقاط اللغة من الحسبان، تماماً كما أن تعريف الماهيات، في المنطق الصُوري، يسقط وجود الأشياء من الحسبان. غير أن اللغة الطبيعية، بوصفها ممارسة خطابية، تشكل عائقاً وجودياً لا يمكن رفعه أو تجاوزه، كما يبيّن نقد النصوص وتفكيك الخطابات. بل اللغة تحضر وتمارس فاعليتها ومخاتلتها بقدر ما يجري نفيها.

الإنغلاق الفكري

غير أن تشومسكي منذ أن أطلق نظريته التوليدية، استبدت به عقدة النحو الكلي، وخرافة المعرفة الفطرية، ما جعله يتوجه بفكره إلى الوراء، مستبعداً كل ما استجد، من نيتشه إلى دريدا، من التحولات الفكرية والطفرات المعرفية التي غيرت مفاهيمنا للحقيقة والمعرفة والصدق والتصور والمعنى واللغة والفكر.. ويكفي إيراد مسألة العلاقة بين اللغة والفكر كمثال: إن تشومسكي لم يجد ممكناً سوى تبنيّ المقولة التقليدية القائلة بأن «اللغة مرآة الفكر»، في حين أن هذه المسألة شكلت مادة لمعالجات خصبة ومثمرة فتحت إمكانيات جديدة للتفكير، وبصورة أعيد معها ترتيب العلاقة بين اللغة والفكر، أو بين اللغة والوجود كما نجد، خصوصاً، لدى هيدغر وغادامير، أو لدى أوستن وڤاتيمو، أو لدى دريدا وفوكو. ثمة حقول معرفية انبثقت وأجهزة مفهومية تشكلت، تغير معها مفهوم اللغة كما تغيرت علاقتها بالعالم والأشياء، بقدر ما تم تجاوز المقولات التي تتعامل مع النشاط اللغوي كمرآة تعكس أفعال الفكر أو كأداة تعبر عما هو واقع. وهكذا لم يستطع تشومسكي أو لم يشأ الإنفتاح على المنجزات الفكرية الّتي تحققت عبر الإشتغال بنقد الحداثة. ولذا لمّا سأله عبد الوهاب المسيري، عندما أتى إلى القاهرة محاضراً، عام 1994، عن موقفه من نتاج فلاسفة ما بعد الحداثة، أجابه بصورة جافة وصارمة: إنه نتاج ثرثرة المثقفين

الفرنسيين الذي يجلسون على المقاهي يضيّعون الوقت في ما لا يفيد[1]، مع أن فكر ما بعد الحداثة قد اخترق الساحة الثقافية الأميركية، خصوصاً مع أعمال ميشال فوكو وجاك دريدا. وهذا ما لم يره أو ما لم يعترف به تشومسكي، داعية الديموقراطية والمدافع عن حقوق الإنسان. وتلك هي وحدانية الحقيقة وديكتاتورية النظرية ونرجسية المثقف.

خلاصة القول: لقد تراجع تشومسكي عن إنجازه التوليدي، بقدر ما هيمنت على فكره أوهام «الطبيعة الإنسانية»، وما اتصل بها من مقولات لاهوتية أو ماورائية، على ما تجلى ذلك في البحث عن الفطري والثابت والمسبق والمجرد والمطابق. . .

مثل هذا البحث، الذي شكل داء الفلاسفة والعلماء، منذ أفلاطون حتى هوسرل، آل عند تشومسكي إلى سلسلة من المآزق والمفارقات: بداية وصفية ونهاية معيارية، اختزال المفهوم التوليدي إلى مجرد إجراء حسابي، تقويض «المظهر الإبداعي» من خلال البرنامج الوراثي، التعامل مع المعرفة بوصفها ما نرثه لا ما نحصّله، أو مع العقلانية بوصفها مجرد معطى بيولوجي عضوي آلي.

وهنا يتبدّى الفارق الكبير بين تشومسكي وديكارت، على الصعيد الفكري والفلسفي: فديكارت افتتح إمكانيات للتفكير والعمل، جديدة وخارقة، غيّرت علاقة المرء بوجوده وبالعالم. وهذا هو مؤدى الكوجيطو (أنا أفكر إذن أنا أوجد أو أكون): تحرير الإنسان من عجزه ومغادرته مخلوقيته، بجعله يمارس فاعليته وحضوره، عبر الفكر ونتاجاته، في حين أن تشومسكي جعل الإنسان أسير طبيعته، إذ نحن في نظره لا ننتج، أي لا نعرف ولا نتكلم ولا نعمل، إلا ما كان موافقاً لما سبق أن عرفناه أو تصورناه أو تذكرناه.

مثل هذا التصور يجرد الإنسان من فاعليته، بقدر ما يغلّب منطق الطبيعة وآلياتها، على إرادة الخلق والإنتاج، أو الفتح والكشف. من هنا يبدو تشومسكي مفكراً تقليدياً، رجعياً، قياساً على ديكارت. وهذا شأنه العالم عندما يتعاطى الفلسفة بمنطق العلم: يختزل المفاهيم إلى مجرد معلومات أو معارف، بقدر يتراجع عن إنجازات الفلاسفة.

(1) راجع مجلة «أخبار الأدب»، بتاريخ 25 أيار و1 حزيران 1997.

هذه الرجعية الفكرية هي الوجه الآخر للنرجسية الثقافية والثورية الخادعة. ذلك أنه على الصعيد السياسي والنضالي، يُمارس تشومسكي ثورية قد بان قصورها واستنفدت نفسها، بقدر ما تصدر عن تصور مثالي لذات إنسانية هي حقوق مجردة يجري انتهاكها أو عشق للحرية لا يجد طريقة إلى التطبيق. مثل هذه التهويمات الإيديولوجية أنتجت على الأرض المزيد من الإنتهاك للحريات ولحقوق الإنسان. وهذا شأن أخلاقية الطوبى والنموذج والمثال، تثبّت الإنسان على عجزه، بقدر ما تؤول إلى طعن المثُل العليا والنماذج الكاملة. الأحرى تجاوز هذه الأخلاقية نحو أخلاق مغايرة تقوم على الخلق والإبتكار والإنتاج. مثل هذه الأخلاق تتيح للإنسان أن يتغير عما هو عليه، بتغييره الواقع، الذي هو ثمرة هواماته وتهويماته. بكلام آخر: لقد استنفدت الصورة الأنسية الحديثة نفسها، وبات على الإنسان ابتكار صورة جديدة لنفسه. أما تأسيس العلم والإجتماع والأخلاق على طبيعة بشرية ثابتة أو على ذات إنسانية مثالية، فمآله حتى الآن المزيد من البربرية والعنصرية، على الصعيد المجتمعي والخُلقي، فضلاً عن التهويمات الأيديولوجية على المستوى العلمي والمعرفي.

– 6 –

ذكرى ديكارت

تحولات الكوجيطو(*)

مع حلول شهر آذار من هذا العام، 1996، بدأت الأوساط الفكرية في فرنسا، تنشغل بالذكرى المئوية الرابعة لولادة الفيلسوف رينه ديكارت، مجدِّد الفلسفة في أوروبا ورأس المفكرين في العصر الحديث. ويكفي أن يكون ديكارت فيلسوفاً ومفكراً كبيراً، حتى يستأثر باهتمام أهل الفكر وعشاق المعرفة، فيما يتعدى الحدود الفاصلة بين اللغات والأقوام والثقافات.

فالفيلسوف أنّى وُلد وعاش، وأياً كانت لغته وجنسيته، يظهر دوماً عبر وجهه العالمي، باختراعه طريقة فعالة في التفكير، أو بافتتاحه حقلاً جديداً لأسئلة الحقيقة، أو باختراعه صيغة فذة على صعيد العلاقة بالذات والوجود، أو بابتكاره مفاهيم خارقة في قراءة العالم والتعاطي مع الوقائع.

على هذا الوجه، كل من يُعنى بشؤون الفكر، يجد نفسه معنياً بذكرى ديكارت، وليس أقل مما يعنى بها أهل بلده والناطقون بلسان قومه. فديكارت ينتمي إلى جماعة الفلاسفة وينتظم في سلك أهل الفكر. وليس من اللائق أن نتعامل معه بوصفه «الآخر»، ثقافياً، كما يريد لنا وله بعض المثقفين في العالم العربي، أو بعضهم الآخر في فرنسا والعالم الغربي.

هذه المناسبة كادت تمرّ من غير أن تُتاح لي فرصة الكلام، فقد أخّرتني مشاغلي الفكرية التي كثيراً ما يحضر فيها ديكارت بمقولاته حاكماً أو محكوماً عليه. ثم أتت الحرب التي سمّوها «عناقيد الغضب»(**) بآلتها الجهنمية لتنشر الموت والدمار، وتخيم بأجوائها المفزعة على البلاد والعباد، فأرجأتُ الكلام مرة أخرى. فالحرب كحدث خطير، شأنها بذلك شأن سائر الأحوال القصوى

(*) كُتبت هذه المقالة في أجواء الاحتفاء بالذكرى المئوية الرابعة لولادة ديكارت.

(* *) إشارة إلى الاعتداء الذي شنته إسرائيل على لبنان في شهر نيسان عام 1996.

للإنسان، تخربط علاقة المرء بفكره، إذ الفكر يجد نفسه محاصراً بين هواجس الذات من جهة وضغوط الوقائع من جهة أخرى.

مفتاح الفكر الحديث

وذكرى ديكارت هي، عندي، ذكرى الكوجيطو هذا البرهان الذي طارت شهرته بين طلاب الفلسفة وقرائها، كشهرة برهان «الرجل الطائر» عند ابن سينا، حتى صار بوسع كل من قرأه أو سمع به أن يردِّد بعلم أو بغير علم: أنا أفكر إذن أنا موجود. وهناك من يحلو له أن يلعب على المقولة الديكارتية، محاولاً تطبيقها أو استثمارها، بما يعد تنويعاً على الأصل أو تضييقاً لما اتسع، كقول القائل: أنا أحب إذن أنا موجود، أو أنا أحارب إذن أنا موجود، أو أنا أؤمن إذن أنا موجود..

على كل حال، هذه صلتي بديكارت منذ كنت طالباً على مقاعد الدراسة. فمجرد التلفظ باسمه يستدعي إلى ذهني أمرين اثنين: صورته المعروفة التي تشي بشحوب الوجه وهُزال الجسم، ومقولته المشهورة التي تنبىء بقوة المفهوم ومتانة النص.

قد تكون لديكارت إنجازات كثيرة ومختلفة، على صعيد العلم والمعرفة، إلاّ أن إنجازه الأعظم والأهم، أي فَتْحه الفكري، يتجسَّد في هذه المقولة التي هي مفتاح الفكر الحديث. ذلك أن ديكارت بقوله: أنا أفكر إذن أنا أوجد، بل أكون، قد أوْجد صيغةً جديدة لعلاقة الإنسان بذاته وفكره، بالوجود والحقيقة. وليس صدفةً أن الفكر الفلسفي الحديث، في أكثر محطاته وأهم منجزاته، هو استعادة للكوجيطو بشكل من الأشكال، بمعنى أنه قراءة به أو فيه، له أو ضده، وذلك إِمَّا شرحاً وتفسيراً، أو انتهاكاً وتأويلاً، أو تشريحاً وتفكيكاً.

هذا ما يتبيّن لمن يتأمل في أهم الأعمال الفلسفية التي أتت بعد ديكارت، سواء عند كنط وهيغل وهوسرل، أو عند نيتشه وهيدغر وفوكو. بل هذا ما نجده أيضاً عند علماء ومفكرين ليسوا فلاسفةً بالمعنى الحصري للكلمة، كجاك لاكان ونعوم تشومسكي، أو كديدييه أنزيو وجُوال سيبوس، خصوصاً هذا الأخير الذي يؤلف محاولة بعنوان: المحاولة الفلسفية بين لاكان وديكارت، هي في وجه ما تقليبٌ للكوجيطو في مختلف صيغه واحتمالاته. وهذا جيل دولوز الذي غادرنا في نهاية العام المنصرم منتحراً، تاركاً لغزاً حول علاقة المفكر بحياته، عندما

يؤلف مع شريكه فليكس غتاري كتاب: ما هي الفلسفة؟ فإن الأمثلة التي يسوقها لإيضاح مفهومه للمفهوم نفسه، تبدأ بالمثال الأشهر: الكوجيطو، وكل ذلك يعني أن النشاط الفلسفي الحديث هو، بوجه من وجوهه، اشتغال على الكوجيطو أو انشغال به.

ولا تشذ الفلسفة في لبنان والعالم العربي عن هذا التوجه. فالعديد من المشتغلين بالفلسفة، يستخدمون عُدَّة للشغل هي ديكارتية الصنع. وفي آخر المحاولات الفلسفية المُسمّاة: «فقه الفلسفة»، نجد أن صاحبها طه عبد الرحمن يباشر التفلسف من باب الكلام على الترجمة، مكرّساً نحو مائة صفحة لمناقشة الصيغ المختلفة لتعريب نص الكوجيطو. وكان طه حسين أول من استثمر، في نقده للخبر والرواية، الشكَّ المنهجي الذي هو طورٌ من أطوار الكوجيطو الديكارتي.

وهكذا يتبدى لنا أنه ما من محاولة فلسفية حديثة، وإلاَّ وهي، بجانب منها، قراءة في المقولة الديكارتية. وهذا شأن القول الفلسفي، الذي يتمتع بالجدِة والأصالة، فهو من الغِنى والكثافة بحيث لا يُستنفد الكلام عليه. إنه قول لا ينفك يحضّنا على قراءته لاكتشاف ممكناته وأبعاده، أو لكشف طيّاته ومحجوباته، أو لتعرية آلياته وألاعيبه، أو لفضح بداهاته ومستنداته. فكيف إذا كان القول هو افتتاح لفضاء فكري جديد، أو اجتراح لطريقة مغايرة في التفكير، أو ابتداع ممارسة فكرية جديدة. عندها تتغير معه وبه علاقتنا بالفلسفة، بقدر ما تتغير خريطة المفاهيم العاملة على ساحة الفكر.

وأياً ما كان الأمر، فإن ديكارت لا ينفك يحضر عند أغلب من تفلسف بعده، سواء تعلق الأمر بالمفكرين الذين لم يغادروا أرض الكوجيطو ككنط وهيغل وهوسرل، أو بالذين اجتازوا حدوده لاستصطلاح أراضٍ جديدة، كنقاد الحداثة وفلاسفة المعاصرة، بدءاً من نيتشه وصولاً إلى جاك دريدا. بيد أن الخروج على ديكارت لا يتأتّى إلاَّ منه بالذات. وتلك هي المفارقة: لا معدى لمن يتفلسف، بعد أول تشكل للحقل الفلسفي، من قراءة أسلافه والولوج إلى عوالمهم. ولكنه لا يجدد ما لم يخرج عليهم. ولا يخرج إلاَّ الذي اشتغل عليهم وتمرس بقراءة نصوصهم. وحده من يحسِن ذلك، يعرف خروم الخطاب وطيات الكلام وفراغات النص. وأما الذي ينتقد فلسفةً من خارجها، فمَثله مثل من يرشق بالحصى قلعة حصينة من الخارج.

أوْلَوية الفكر

الكوجيطو بحسب تعريفي له هو تركيبة مفهومية تجمع بين أركان ثلاثة هي الذات، والفكر، والوجود. وحول هذه التركيبة يتمحور النشاط الفلسفي على العموم. إنها ثالوث الفلسفة إذا جازت العبارة. وهكذا نحن مع الكوجيطو إزاء حدود ثلاثة تنشأ بينها علاقة مركّبة وملتبسة، هي في النهاية علاقة استشكال بقدر ما هي علاقة استدلال، إذ هي تربط بين أشياء لا يمكن ردّ أحدها إلى الآخر. من هنا فهي علاقة ترجّح وتردّد. وهذا شأن الفكر. إنه توتر بين الحدود القصوى للأشياء، يجعلنا في حالة تنقّل بين المسلمات والنتائج، أو بين المُسبقات والأحكام، أو بين الماهيات المتعالية والتجارب المحايثة..

وما أنجزه ديكارت هو أن الصيغة التي ابتكرها للحقيقة تعطي، في الكوجيطو، الأولوية للفكر على الركنين الآخرين. فالعلاقة بالفكر تتقدم على العلاقة بالوجود وبالأنا، بقدر ما تشكل أساساً لهما. إذ الإنسان هو في الأساس «شيء يفكر» بحسب المقولة الديكارتية. هذه هي الحقيقة الباقية بعد كل شك. فهي الوحيدة التي تصمد بعد التخلي عن كل القناعات والتحرر من كل المسبقات. ولهذا فهي المبتدى وجودياً ومعرفياً، بمعنى أنها الوجود الذي لا انفكاك عنه، والبداهة التي تتأسّس عليها كل حقيقة.

ثمة تعريفات كثيرة أعطيت للإنسان قديماً وحديثاً، كالقول بالإنسان «العاقل» أو الإنسان «التقني». ولكن البشر هم عقلاء بقدر ما هم حمقى. والآلة لا تستنفد حقيقة الإنسان، ولربما هي اختزال لكينونته. في حين أن الفكر يلابس كل نشاط بشري، في أي شأن ومضمار، وفي كل مجال وقطاع. من هنا فإن التعريفات التي يمكن أن تُعطى للإنسان مع كل مجال يتكوّن، تمثّل وجهاً من وجوهه، كقول من يقول الآن بالإنسان «التكافلي» الجامع لعالم الحياة وعالم التقنية. وهذا ما يجعلها أقل بداهةً وأصالة من الصيغة الديكارتية القائلة: أنا موجود لأنني «أفكر في شيء» أو لأنني «أفكر بأنني شيء». فالفكر هو ملازم لنا ملازمتنا لوجودنا. ومتى كف المرء عن التفكير، دخل في حالات البلبلة والاضطراب والذهول، كما عند الخوف العظيم أو الغضب الشديد أو الحب المفرط، وسواها من الحالات التي تخرج على السوية، وحيث تتغلّب على العلاقة بالفكر العلاقة بالهواجس والوساوس أو العلاقةُ بالوقائع والحوادث.

وهكذا فالفكر هو المعطى الوجودي المباشر الذي لا يسبقه معطى آخر.

وهذا ما يجعل الصيغة الديكارتية تمتاز على سواها بكونها صيغة أنطولوجية. ولذا فهي فلسفية بامتياز. وأما الذين ترجموا نص الكوجيطو إلى العربية، بإحلال «النظر» محل «الفكر»، فقد قوّضوا الإنجاز الديكارتي من أساسه. لأن النظر هو خاصية أهل العلم والبحث، في حين أن الفكر هو خاصية الإنسان عموماً. والنظر هو تعامل معرفي أو علمي مع الوجود يتخذ منه موضوعاً لإنتاج تصورات عنه، في حين أن الفكر هو انخراط في الوجود المعاش. إنه نمط للوجود، ليست الحقيقة فيه مجرد صورة صادقة عن الواقع، بل هي ما يحدث وينكشف في آن، إذا جاز تأويل ديكارت من منظار هيدغر.

سيادة الإنسان

وهذا ما يمنح الكوجيطو الديكارتي أصالته وخطورته في آن. فأهميته تنبع من كونه يصدر عن ممارسة فكرية فذة، هي انخراط في تجربة وجودية أصيلة يُعاد معها ترتيب علاقة المرء بذاته وبالعالم. نحن هنا إزاء انقلاب في العلاقة بين الأنا والعالم، بين الإنسان والله، يشكِّل رهاناً جديداً من رهانات المعنى، ويُسْفِر عن إمكانات للتفكير والتدبير لا سابق لها. كان الإنسان قبل ديكارت مجرد كائن مخلوق ينتظر يوم الدينونة كما في الشكل اللاهوتي والنمط النبوي؛ أو كان مجرد مرتبة من مراتب الوجود تطمح للصعود والترقي، عبر المعرفة والتصفية، كما في الشكل الفلسفي والنمط العرفاني. مع ديكارت تنقلب الآية لصالح الإنسان الذي يغدو هو المحور والمرجع واللاعب الأساسي على المسرح. صحيح أنه في الفلسفات السابقة على ديكارت، نجد أن الإنسان يتفكر ويعقل، يعرف ويعمل، يتغير ويتحول بفعل المعرفة والممارسة، كما يتجلّى ذلك بشكل خاص في الإشراق والتصوف، حيث بوسع الفيلسوف أو العارف أن يجتاز المراتب صُعُداً للاتحاد بالكائن الأسمى أو الحق الأعلى. غير أنه قبل ديكارت كان وجود الإنسان يُفَسَّر برده إلى سبب يقع خارجه ويتعالى عليه، نسبته إلى الإنسان نسبة علة إلى معلول أو خالق إلى مخلوق. مع ديكارت يُبنى الوجود ويتعيّن من خلال الخبرة المباشرة للفكر، سواء تعلق الأمر بوجود الإنسان أم بوجود العالم. فلا وجود للعالم على الصعيد المعرفي من غير الفكر، ولا وجود للإنسان على الصعيد الأنطولوجي إلاً لكونه يفكر.

ولهذا فإن صيغة ديكارت للكوجيطو توحي بالإنشاء والبناء، وتتوجه إلى كائن يمارس فاعليته وحضوره، فيقيم بينه وبين العالم صلةً جديدة مغايرة، هي

صلة تأسيس وإرساء، أو صلة تحقق واستحقاق. إنها صورة الكائن الذي غدا «سيد الطبيعة»، بقدر ما استعاد سيادته على نفسه بإثبات وجوده وبروز وجهه. ومن هنا لم يعد يُنظر إلى الأشياء والكائنات بوصفها آيات تدل على القدرة الإلهية وتحمل تواقيعها، بل أصبح يُنظر إليها بوصفها موضوعات ينبغي للذات العارفة أن تخضعها للدرس والتحليل، بغية اكتناه خصائصها واستخلاص نظام عملها.

غير أن ذلك لا يعني حيادية الذات وموضوعيتها في تصورها للموضوعات المراد معرفتها. فالأنا في الكوجيطو الديكارتي، على ما أفهمها وأتأولها، لا تكتفي بتصور العالم على ما هو عليه، بل هي تسهم في خلقه وإعادة تشكيله، بقدر ما تقوم بتحليل الأشياء وإعادة تركيبها، من خلال منظومة الرموز وشبكة التصورات التي تؤلّفها أو تنسجها. بهذا المعنى يصبح الفكر خالقاً، بقدر ما يستعمل بطريقة خلاقة. والمعرفة تغدو أداة تشكيل وتحويل، بقدر ما تشتغل كاستراتيجية للسيطرة والتوظيف والاستخدام. وهذا هو معنى القول: أنا أفكر إذن أنا أوجد، بل أنا أكون. وأنا أؤثر كلمة «أكون»، لأنها تعني ممارسة الوجود على سبيل الازدهار والحضور. فضلاً عن أن الوجود هو من البداهة بحيث لا يحتاج إلى إثبات، تماماً كما قال الفيلسوف صدر الدين الشيرازي الذي كان معاصراً لديكارت، مع فارق أن الأول كان ينتمي إلى عالم فكري بلغ كماله واستنفد طاقته لينغلق على نفسه ويشهد على أفوله، فيما الثاني كان يشهد على ولادة العصور الحديثة ويسهم في خلق فضاءاتها الفكرية والمعرفية. وهكذا مع ديكارت كفّ الإنسان عن أن يكون مجرد مخلوق أو متلقٍ عن العالم العلوي، ليصبح خالقاً وفاعلاً، إن على المستوى المعرفي أو على المستوى الوجودي.

لا أتجاهل أن ديكارت يعالج مشكلة الله في «التأملات» التي جاء في عنوانها الفرعي ما يوضح بأنها «تثبت أن الله موجود»، بحيث تبدو وكأنها مكرَّسة لهذا الغرض. وبالفعل فإن ديكارت يخصص «التأمل الثالث» لإثبات وجود الله، محاولاً بذلك الثقة بكماله ونزاهته والاطمئنان إلى أن هذا الإله، القادر على كل شيء، لن يعمل على خداعه فيما يقرّ من الحقائق. هكذا يعود صاحب الكوجيطو إلى الله ويستنجد به، لكي يبدِّد الشكوك التي ظلت تقلقه خلال سعيه للأم يقينه، وأخصها وساوسه حول وجود ذلك الشيطان القادر أيضاً على خداعه وتضليله فيما يتصوره ويحكم بصدقه.

غير أن الخداع يكمن في عنوان التأملات وفي الخطاب الديكارتي نفسه. ذلك أن وجود الله، بحسب الكوجيطو، يترتب على وجود الإنسان، وليس العكس. هذا هو معنى القول، أنا أفكر إذن أنا أكون: إذا كان الله قادراً على إيهام صاحب القول في كل أمر، فإنه «عاجز» عن إيهامه بأنه لا يساوي شيئاً ما دام هو «يفكر بأنه شيء». وشأن الله في هذا العجز شأن الشيطان الماكر نفسه. هذا هي حقيقة الحقائق.

من هنا فإن براهين ديكارت على وجود الله، هي ذات مفعول رجعي، ولا قيمة لها على الصعيد الأنطولوجي. إنها تمثل عودة إلى الله بعد انتهاكه، لأن الله بعد الكوجيطو هو غير ما كان عليه قبله، بحيث إن وضعيته تشبه وضعية المرأة بعد الطلاق بالثلاث في الفقه الإسلامي.

وهكذا تتغير منزلة الإنسان بعد القول: أنا أفكر إذن أنا أكون، سواء تجاه نفسه أو تجاه الله والعالم. مع هذا القول يصبح الإنسان ذاتاً سيدة، حرة، فاعلة، تؤسِّس الوجود على ما ينتجه الفكر أو يبدعه. بذلك يجري الانتقال من طور المفعولية والمخلوقية إلى طور الإنشاء والفاعلية، ويتم الانفتاح على التجارب الوجودية بالمعنى الذي يصبح فيه الإنسان ما يصنعه بنفسه وعالمه.

ثمة بُعد آخر تتفتّق عنه المقولة الديكارتية المشهورة، يتعلق بصيغة الكلام وطريقة المخاطبة. فمن المعلوم أن ديكارت آثر صيغة المتكلم لا المخاطب ولا الغائب، فتحدث بلغة الأنا لا النحن، كما يبدو في «التأملات» أو في «خطاب المنهج». وليس ذلك نرجسيةً تضخّم الأنا على حساب الحدث الذي هو فعل التفكير، كما ظن الذين انتقدوا صيغة المتكلم والمفرد. إن هذه الصيغة تعني ابتداع ممارسة فكرية هي في النهاية ممارسة للفلسفة بطريقة جديدة ومغايرة للطريقة التي كانت سائدة من قبل لدى المدرسيين أو لدى العرب واليونان. مع ديكارت لا تعود الفلسفة قبضاً على الحقيقة من خلال آلة المنطق الصوري أو قوالب الفكر المدرسي، بقدر ما تغدو شكلاً من أشكال التعاطي مع الذات ونمطاً لممارسة الوجود. نحن هنا إزاء موقف جديد من الحقيقة وشكل مختلف من أشكال المعرفة. والحال فإن ديكارت لم يشأ أن يقف موقف المعلم المالك لمفاتيح المعرفة الذي يريد أن يعلم وينصح، بقدر ما أراد أن يفصح عن تجربته الخاصة، بإيضاح الطريق الذي سلكه بنفسه لكي يحسن «قيادة عقله».

وفي ذلك تجاوز لخطاب الموضوعية الخادعة والضرورة الصارمة والكلية

الفارغة. فالتحدث بلغة الأنا يُعيد الأمور إلى نصابها، بمعنى أن العمل الفلسفي هو ابتكار يحمل توقيع صاحبه ويُختم بختمه الذي لا يُمحى. وبذا يتميز العمل الفلسفي عن العمل العلمي. فهذا الأخير يمكن نسخه وتعميمه، بوصفه معلومةً أو معادلةً أو نظريةً. أما العمل الفلسفي فهو تجربة فريدة يستحيل نسخها أو تكرارها. إنه خلق مفهومي. والمفهوم هو استراتيجية فكرية يتراكب فيها المنطوق والمسكوت، ويلتبس المعلوم بالمجهول، ويتوارى المعتم خلف المنير، وتشتبك الرغبة في الحقيقة بحقيقة الرغبة.

في الواقع لسنا مع الخطاب الديكارتي، إزاء نموذج معرفي ينبغي النسج على منواله، بل نحن إزاء «تاريخ» روى لنا فيه ديكارت علاقته بالحقيقة وطريقته في ممارسة التفكير على شكل «حكاية»، كما جاء في خطاب المنهج. ومعنى ذلك أن ما أنجزه ديكارت ليس خطاباً استدلالياً محكماً نقبض من خلاله على حقيقة الوجود أو نتعلم كيف نقود أفكارنا، بقدر ما نحن إزاء نتاج فكري ينبغي للواحد أن يتعامل معه على النحو الذي يتيح له أن يحسِن قيادة عقله بنفسه. هذا هو معنى تاريخية الخطاب وروائية الحقيقة عند من يحسن تأويل الكلام: ليست الفلسفة نموذجاً يُحتذى بقدر ما هي مراس ذاتي. ولأنها كذلك فهي لا تُقلَّد أو تُعلّم، إلاَّ بعد أن تفقد كونها فلسفة. وتلك هي الإشكالية والمفارقة.

الفكرة والمعرفة

بهذا المعنى ليس الكوجيطو فكرة يمكن للواحد تمثلها وامتلاكها، ولا هو مبدأ يمكن تعلّمه بقصد تطبيقه. بل الكوجيطو كمفهوم يبقى ملك صاحبه ولا يصبح ملكاً لقارئه إلاَّ كمعلومة أو كخبر، كوظيفة معرفية أو كمادة تعليمية. وبذا يتضح مرة أخرى الفرقُ بين الفكرة والمعرفة. فالفكرة هي ما يولّده المفكر من بنات فكره، لأنها تنبع من تجربته وتتصل بطريقة ممارسته لوجوده. ولكن الفكرة تصبح لدى من يقرأها مجرد معرفة، فتتحول إلى مجرد استدلال منطقي أو معيار علمي أو قاعدة منهجية. من هنا فإن المعرفة هي ذات طابع أبستمولوجي، أما الفكرة فهي ذات طابع أنطولوجي. إنها بنية من العلائق التي ينسجها المرء مع ذاته وأهوائه، مع الغير والنظراء، مع العالم والأشياء. والأحرى القول إنها ثمرة تجربة فريدة، بالمعنى الأحدث لكلمة تجربة، أي بوصفها خبرة وجودية معاشة يختلط فيها الهوى والاعتقاد والمعرفة والسلطة والأمل.

وهذا شأن مفهوم الكوجيطو. إنه يمثل فرادة ديكارت ويجسد أحديته التي لا يماثله فيها أحد سواه. وبوسع القارىء أن يتعاطى مع هذا الإنجاز الفريد بغرض علمي أو تعليمي، فيقيم معه علاقة تلقٍ وانفعال أو صلة شرح وتفسير. بذلك يؤدي الكوجيطو وظيفته المعرفية ودوره التنويري.

ولكن عندما يستقل قارىء ديكارت على النحو الذي يتيح له أن يمارس حريته في التفكير النقدي، يصبح الكوجيطو حقلاً لقراءة تقرأ فيه ما لم يُقرأ. بذلك يقيم القارىء علاقة مغايرة معه، فينتقل من طور الانفعال والتسليم والاستنارة، لكي يمارس بدوره فاعليته الفكرية، النقدية والتنويرية. وهذا ما فعله الذين أخضعوا الكوجيطو للنقد من فلاسفة المعاصرة، وأخصهم بالذكر ميشال فوكو الذي ربما يكون أهم فيلسوف فرنسي ظهر بعد ديكارت، وأبرز الفلاسفة في النصف الثاني من القرن العشرين. وفوكو دخل على العقل الديكارتي من حيث لم يعقل ديكارت، أي مما استبعده صاحب خطاب المنهج. بذلك فإن صاحب «تاريخ الجنون»، قد أعاد التفكير في مسألة العقل في ضوء أسئلة الحمق والجنون.

خروم الكوجيطو

فيما يخصني بوسعي الدخول على ديكارت من غير مدخل. بإمكاني أن أستعيد برهان «الرجل الطائر»، عند ابن سينا، لأتأمل ديكارت ولو على نحو رجعي بالقول إن الكوجيطو إثباتُ ذات للإنسان بلا طول ولا عرض ولا عمق، هي شيء ماهيته أنه يفكر، أي يتمثل ذاته بذاته بمعزل عن الجسم وأعضائه، أو عن الحس وجوارحه، أو عن المخيلة وألاعيبها، أو عن العلامات وأنساقها. مع أن ديكارت لم يكن غافلاً عن وساوسه التي حاول قمعها والتحرر منها. ولكن برهانه ظل مخروماً، ونصه لا يخلو من الفراغات التي يمكن النفاذ منها لقراءته قراءة نقدية.

فالكوجيطو ينبني على وهم الشفافية والمماهاة والحضور، بمعنى أنه يُسْقط من الحسبان كل ما يقوم بين الذات وذاتها، أو بين الأنا والعالم، من الحُجُب والوسائط والإكراهات، المتمثلة باللغونات الصامتة أو الممارسات المعتمة أو البنى الباطنة أو الأنساق الخفية أو الآليات اللامعقولة أو النماذج الأصلية الراسخة كفكرة الإله الكامل أو الشيطان الماكر.

والدخول على ديكارت من هذا المدخل يفضي إلى قلب المعادلة بالقول: أنا أفكر حيث لا أوجد، أو أوجد حيث لا أفكر، كما نجد عند لاكان؛ أو يَؤُول إلى تفجير الكوجيطو كما فعل فوكو الذي بيَّن بأن في كل تفكير مساحة غير مفكَّر فيها، هي قابلة للتفكير أو ممتنعة عليه. بذلك ينفتح الفكر على ما يستبعده بالذات، بدءاً من الأنا حتى الجلد بحسب عنوان كتاب ديدييه أنزيو، أي ينفتح على ما ليس بفكر بغية الاشتغال عليه وتحويله إلى أداة مفهومية أو صيغة عقلانية أو منظومة معرفية.

وديكارت قد استبعد من فكره، فيما هو يفكر، الشرطَ الذي يجعل التفكير أمراً ممكناً، وأعني به اللغة نفسها، مع أنه عنوان أحد كتبه هو: خطاب المنهج. إلاّ أن الخطاب غير مُعتَرف له بكينونته لدى ديكارت وفي العصر الكلاسيكي جملة. ولكن، إذا كان الإنسان يمارس وجوده ويصنع ذاته من خلال لعبة التفكير، فإنه لا تفكير يمارس من دون وقائع الخطاب وأفعال الكلام، ولا فهم يؤلِّف من دون النسج على منوال المخيلة. فهذه ليست مجرد أداة للخطأ والضلال أو آلة للحلم والجنون. وإنما هي سبيل إلى الخلق والإبداع عبر مجازات الكلام وإيحاءاته أو ترجيعاته، على النحو الذي يمكِّن ذات المفكر من تغيير الشروط بزحزحة المركز وخرق الحُجب واجتياز الحدود.

ولا يعني ذلك، بالطبع، أن الإنسان هو مريد معانيه وقائد عقله أو سيّد موقفه ومالك حقيقته. إن الاعتقاد بأن الإنسان سيد نفسه ومالك الطبيعة، عبر لغة التمثل والتمثيل، قد تزعزع مع الاعتراف بكينونة العلامة ووقائعية الخطاب وحقيقة النص. ولهذا فنحن بقدر ما نتعامل مع اللغة بوصفها لباس المعنى أو مرآة الحقيقة أو لسان حال الذات، تلجأ هي إلى المراوغة لكي تنزلق بنا إلى ما لا نريده أو إلى ما لا نعيه ولا نفكر فيه. من هنا نحن لا نقول اليوم على سبيل القطع اليقيني: أنا أفكر إذن أنا أوجد أو أكون. فمثل هذا القول يتناسى كينونة اللغة، ولأقل إنه يتناسى الجسد وكل ما يتركه من العلامات والآثار، أي كل ما بقي من ديكارت.

وهكذا فالأنا أفكر، يستبعد العلاقة باللغة، كما يستبعد المفهوم المحض عند كنط العلاقة باللغة والتجربة في آن. وإعادة الاعتبار إلى العلامة واللغة، إلى الخطاب والنص، يحمل على إعادة صياغة الكوجيطو، بحيث يصبح علاقة مربعة تتألف من أركان أربعة هي: الأنا، واللغة، والفكر، والوجود. فلا فكر

إلاّ وتلابسه اللغة. ولا وعي بشيء إلاّ وهو وعي رمزي. بذا تستعاد اللغة، المحتجبة من فرط حضورها، كوقائع خطابية ومتون نصية. فالنص هو الأثر الباقي بعد ديكارت. إنها الحقيقة التي تصمد بعد كل تجارب الفكر في البحث عن الحقيقة. وإذا كنا نتذكر الآن ديكارت، الذي لا ينفك يحضر، فإن حضوره يتردَّد بين رُفاته وتآليفه، بين شواهد القبر وشهادات النص الذي يشهد على حقيقته بقدر ما ينص على الحقيقة.

الماهية والعلاقة

في ضوء هذا التناول النقدي تتغير العلاقة التي يقيمها أحدنا مع الأنا والفكر والعقل. بهذا المعنى أنا لا أقول مع ديكارت بأنني أفكر لكي أحسن قيادة عقلي، بل أقول إني أفكر لكي أكشف عما يستبطنه عقلي من اللامعقولات، أو لكي أعرف معنى أقوالي، أي لكي أكشف ما يستبعده القول فيما هو ينطق به. بذلك تغدو الأنا، عندي، ما لا أعيه ولا أفكر فيه، أو ما لا أقوله ولا أفعله، وهو الأهم لأنه مصدر الوعي وجذر الفكر وشرط إمكان القول والفعل. بل بوسعي القول إن ذاتي هي مسرح تمثل عليه شخوص وأطياف لا أعلم مضاربها وأقاليمها. ولا أدرك منشأها ومآتاها. الأمر الذي يدعوني إلى نقد الأدوات المفهومية التي أفسّر بها العالم، بالقول إن المفهوم هو شبكة من الصور والاستعارات أو غابة من الأطياف والهوامات. وإلاّ كيف نفسّر اختلاقنا الدائم في شرح المفاهيم التي نبتكرها؟ وحده يفسّر لنا ذلك ما يستبعده القائلون بوجود فكر صافٍ ومفهوم محض من وقائع الخطاب وأطياف المخيلة وهوامات الرغبة ونزوات الجسد. وكل ذلك يحمل على تغيير مفهومنا للعقل بغية تسوية العلاقة بينه وبين لامعقولاته التي هي باطنه وحياته السرية. ولهذا فالعاقل هو من يحسن إدارة أهوائه وترتيب العلاقة مع ما لا يعقله ولا يستطيع التحكم فيه. وأما من يحاول تصفية لامعقولاته، فلا يحسِن سوى تلغيم عقله.

وهكذا فالقراءة النقدية للكوجيطو، تبيِّن كيف أن تأسيس الوجود على الفكر، والحقيقة على التمثل، هو بمثابة تسليط للمقولة على الوجود، وإحلال للتصور محل الكائن الحادث. فالأنا أفكر إذن أنا أوجد، هو قول يُسقط من الحسبان الوجه واليد واللسان وكل «عالم الحياة». وهذا هو الوهم الكبير الذي غرق فيه ديكارت فيما هو يحاول التحرر من أوهامه: اعتقاده أن بإمكانه أن يفكر

ويدرك ذاته مباشرةً ومن غير توسط، أي من دون علاقته بلغته وجسده، بل من دون علاقته بأي شيء آخر. إنه وهم الماهية المجردة عن العلائق المتعالية على الحدث والمعايشة، كما يتجلى ذلك من لدن أفلاطون حتى هوسرل.

هذا النقد للكوجيطو لا يعني نفي الإنجاز الديكارتي، بقدر ما يعني التخلّي عن أدْلَجَة العالم وفَكْرَنة الأشياء، وذلك بالعمل الدائم على تجديد الأفكار وأنماط التفكير، أو تغيير الممارسات الفكرية وطرق التعامل مع المقولات والمفاهيم. وإلاَّ كيف نفسِّر عجز المقولات وقصور المناهج إزاء ما يحدث ويستجد؟ أو كيف نفسِّر تهافت النظريات وانفجار العقلانيات إزاء غضب الوقائع وتشظي الحقائق؟ لا يعود ذلك إلى أن «الفكر لا يُطبَّق تطبيقاً حسناً»، على ما فسَّر الأمر ديكارت. إنه يعود بالأحرى إلى الاعتقاد بأن التمثل هو مرآة الذات وأن المقولة تقبض على حقيقة الكائن عينه. يعود إلى التوهم بأن الفكر يتماهى مع نفسه ويتطابق مع الواقع. وهذا الاعتقاد أو الوهم لم يعد يصمد أمام النقد والأسئلة، بعد أن كان يستقر في الذهن بوصفه البداهة المتوارية التي تقود العقل وتحكم نظام الفكر. والحال فالمقولة لا تتطابق مع الواقع، ولذا فهي لا تطبَّق. والشاهد على ذلك، أنه ما من مفكر استطاع تطبيق أفكاره تطبيقاً حسناً، حتى في مجال اختصاصه. وما ذلك إلاَّ لأن الفكرة المراد تطبيقها، تستحيل بعد التطبيق، على غير ما كانت عليه قبله، بحيث يُعاد دوماً ابتكارها وصوغها في أتون التجارب وعلى أرض الممارسات. بهذا يجري تجاوز مفهوم الحقيقة، بالمعنى الكلاسيكي، أي كطبيعة وماهية، أو كمماهاة ومطابقة، أو كاحتذاء وتطبيق.

مثل هذا التجاوز يقدم إمكانية جديدة للتفكير، تتيح الدخول على العقلانيات الحديثة، بما فيها عقلانية ديكارت، دخولاً نقدياً تفكيكياً، لإعادة ترتيب العلاقة بين الفكر والحقيقة: فليس الفكر قبضاً على حقيقة الماهية أو على ماهية الحقيقة، بقدر ما هو علاقات نقيمها مع الأشياء هي ذات طابع تحويلي، إنتاجي أو إبداعي؛ أي هي علاقات لا تنفك تتحول على نحو تتغير معه طرق التعامل مع الأفكار والوقائع في آن، وبطريقة تؤدي إلى إعادة خلق العالم على مستوى الفكر، بخلق وقائع فكرية تفرض نفسها بقدر ما تمتلك حدثيتها. من هنا لا يجدر بنا التعلق الخرافي أو القدسي بالمقولات والأسماء، لأن مآل هذا التعلق هو ممارسة ديكتاتورية الحقيقة وإمبريالية المعنى. ومن

يفعل ذلك ينفي ما حدث وما لا ينفك يحدث من المتغيرات، سواء على صعيد الأفكار أو على صعيد الوقائع.

أما الذي يحاول الانخراط في مشكلات عصره ويسعى إلى المشاركة في صياغة عالمه، فإنه يعترف بالحقائق لكي يحسن صنع حقيقته. وهذا شأن القارىء الذي يدخل، دخولاً نقدياً، على ديكارت مما أنجز بعده، لكي يخرج عليه ولكن منه، بذلك يجدد قراءته للنص الديكارتي ويمنحه راهينته، بقدر ما يمارس هو نفسه علاقته بفكره بطريقة راهنة، حيّة وخصبة، متجددة وممتعة، تماماً كما كانت علاقة ديكارت بفكره. والذي يعترضون على قراءة ديكارت وسواه من صناع الحداثة، بعيننا النقدية المعاصرة، لا يريدون لنا أن نشارك في صنع حداثتنا والإقامة في زمننا. إنهم كمن لا يريد للشمس أن تطلع، أو للزهرة أن تتفتح، أو للطفل أن يولد.

شرطة الأفكار

من هذا المنطلق بالذات، أنا أمارس نقدي لحراس الهوية وشرطة الأفكار والعقائد، وأقصد بهم أصحاب الكوجيطو بنسخه الأيديولوجية، وهم الذي ينبني تفكيرهم على البداهة القائلة: أنا ثوري، أو تقدمي، أو قومي، أو إسلامي، إذاً أنا أوجد. مع الفارق بينهم وبين صاحب الكوجيطو، بصيغته الأصلية والأصيلة، أي بصيغته الأنطولوجية. فديكارت حاول بفكره المستقل، أن يتحرر من سجن العقائد وقوالب المدارس أو سلطة المراجع، مبتكراً منهجاً أتاح له أن يمارس علاقته بفكره وبالعالم بصورة خلاقة وفعالة. مع ديكارت تُبتدع ممارسة فكرية تتحقق معها خصوبة الفكر وغناه، حيويته وفاعليته، تجدده ومتعته. أما أصحاب الكوجيطو العقائدي، خصوصاً بنسخه العربية، فإنهم يصرون على الإقامة في القوقعة الفكرية، كما هو شأن النماذج العقائدية على العموم. ولهذا فهم لا يفعلون سوى نفي أنفسهم عن العالم، لكي تصح مقولاتهم وتصدق أوهامهم.

والأهم من ذلك أن ديكارت لم يتعامل مع نفسه كفرنسي أو كأوروبي. إنه تجاوز الدائرة القومية كما تحرر من السلطات العقائدية، لكي يتعامل مع نفسه كذات مفكرة تثير إشكالية الحقيقة وتطرح مسألة الوجود على بساط البحث. وهذا شأن المفكر والفيلسوف على وجه التحديد. إنه يتحدث بلغة مفهومية تمنحه بُعده الكوسموبوليتي. الأمر الذي يحملنا على تجاوز تلك التصنيفات الخادعة التي تريد لنا أن نتعامل مع ديكارت، بوصفه «الآخر»، كما يتعامل معه

بعض المثقفين العرب، أو كما يريد لنا أن نقف منه بعض المستشرقين والمثقفين الغربيين. فلا يليق بأهل الفكر أن يتعاملوا مع المفكرين من خلال انتماءاتهم القومية أو خصوصياتهم الثقافية. فديكارت هو مبتكر طريقة وصاحب مقالة وخالق مفاهيم لا تخص الفرنسيين وحدهم، ولا هي من اختصاص الغربيين دون سواهم، بل تخص كل من يسكنه هوى المعرفة وكل من يعتبر نفسه معنياً بشؤون الفكر. ذلك أن همومه ومشاغله الفكرية لم تكن على صلة مباشرة بوطنه أو ملّته أو قارته، بقدر ما كانت ذات طابع أنطولوجي، ما جعلها وثيقة الصلة بقلق الوجود، وأسئلة الحقيقة، وإشكالية التفكير.

المثقف والمفكر

بذا يتبدى الفرق بين «المثقف» و«المفكر». فالأول يهتم بحراسة الأفكار والهويات، وينشغل بمقاومة «الممنوعات» المتمثلة بالسلطات الخارجية من سياسية أو دينية أو حتى أكاديمية. أما المفكر فإنه يركز اهتمامه على «الممتنعات» من داخل الفكر نفسه. من هنا فهو يتوجّه دوماً نحو أفكاره بالنقد والفحص، من أجل تعرية بداهات التفكير وآلياته، أو تفكيك قوالبه وأنظمته، لجعل العصيّ ممكناً واللامفهوم معقولاً. وتلك هي مهمته وميزته.

وهذا ما فعله ديكارت. لقد توصل وهو في عزلته عن العالم، فيما هو يشتغل على أفكاره أي على عقائده ومعارفه، إلى ابتكار فكرة خارقة زحزحزت مركز الاهتمام وقلَبتْ أولويات التفكير، مُسفِرةً بذلك عن صيغة جديدة للوجود، أتاحت قراءة العالم بصورة خلاّقة والتعامل معه بطريقة فعالة.

وهذا شأن المفكر في تعامله مع فكره: «مشكلته هي دوماً مع أفكاره». هذا القول يتيح لي قراءة الكوجيطو من جديد لإعادة صياغة العلاقة بالفكر، وفي ضوء تجربة ديكارت بالذات. ذلك أن صاحب الكوجيطو، وإنْ مارس تفكيره بصورة خلاّقة، فإن مفهومه للتفكير يختلف عن مفهومنا نحن أهل المعاصرة. إذ هو يفهم الفكر بوصفه «تمثل التمثل» بمعنى أنه هذا الشيء الذي يتمثل ذاته أو يتمرأى في ذاته. وهذا شأن الفكر في التصور القديم والكلاسيكي في آن. إنه تطابق الصور وانطباق التصورات. والأحرى القول إنه تطابق مستويات الكائن، وذلك حيث يتماهى الموجود والمفهوم والمَقُول أو المكتوب.

أما نحن، أهل الفكر النقدي المعاصر، فلا نتعامل مع الكائن من خلال مفاهيم المماهاة والوحدة والانسجام. بل من خلال مفاهيم الاختلاف والانشقاق والقلق. ولا نتعامل مع الفكر من منظار «مرآوي»، بل من منظار «إنتاجي»، أي بوصفه تحويلاً وتشكيلاً. وأخيراً لا نتعامل مع الحقيقة بتعابير الماهية والهوية، أو بلغة الصدق وعدم التناقض، بقدر ما نتعامل معها بلغة الإشكالية، بمعنى أنها لا تخلو من الالتباس والتناقض. ذلك أن الفكرة، بما هي قراءة للحدث أو علاقة بالحقيقة، إنما تتجسد في النهاية في أثر هو الخطاب أو النص. والنص فيما هو يروي الواقعة يفرض وقائعيته، وفيما يقرأ الحدث يغدو هو ذاته حدثاً يحتاج إلى القراءة، وفيما يصف الماهيات يجعلها تغاير نفسها باستمرار. من هنا فإن المقولات الهامة، الخصبة والخارقة، كما هو شأن الكوجيطو الديكارتي، لا يمكن القبض على معناها الصرف أو مفهومها المحض، وإنما هي حقل لقراءاتٍ مختلفة لا تتوقف، ما يجعل منها بنية متراكبة من الطبقات، أو مسلسلاً لا ينتهي من الإشكالات، أو سلسلة متصلة من التأويلات. أما القول الذي يخلو من الالتباس والإشكال، فهو الأقل استدعاءً للقراءة، والأقل قدرة على الصمود والتجدد.

قراءة تحويلية

والقراءة التي يتجدَّد بها القول أو النص، هي قراءة تحويلية، بمعنى أنها لا ترمي إلى تملّك النص معرفياً، بقدر ما تقوم على التعاطي مع واقع خطابي[1] يجري العمل عليه من أجل صرفه وتحويله إلى نص جديد. وكما أن النص الذي يقرأ الحدث إنما يحول الواقع إلى لغة مفهومية، كذلك قارىء النص، إنما يحوّل معرفته به إلى علاقة مفهومية في ضوء خبراته الوجودية. وهذا شأن الفاعلية الفكرية، سواء تعلق الفكر بنص أو حدث: إنها ذات مفعول تحويلي توليدي، يجري عبره تكوين متبادل للذات والموضوع، على نحو تتغير معه الذات والموضوع، كما تتغير العلاقة بينهما. بذلك لا تعود الفكرة، بحسب ما تصور الأمر ديكارت، مجرد تمثل للموضوع أو تملّك للواقع، بقدر ما تصبح علاقة منتجة لها مفاعيلها التحويلية.

وهذا شأن ديكارت فيما أنجزه: لم يقبض بفكره على حقائق الأشياء، بل

(1) بكل ما للكلمة من معنى، أي كون الحدث الخطابي، أو المنطوق بالمعنى الاصطلاحي، هو حيّز تتداخل فيه المستويات النحوية والمنطقية والبلاغية والسيميائية.

أحدث تحولاً على ساحة الفكر، بحيث لا يمكن التفكير بعده، كما كنا نفكر قبله. وهذا شأن من يقرأه قراءة خصبة وخلاقة، لا يتعامل مع نصوصه بوصفها حقائق نهائية، بل يحول علاقته بها على نحو يجدد المعرفة بها وبالفكر. وهكذا نحن إزاء منطق تحويلي نقرأ به أقوال ديكارت قراءة تتحول عنها، بقدر ما ترى إلى ما أحدثته من التحولات في الأفكار والمفهومات. بذلك تصبح قراءات الكوجيطو المختلفة والمتعددة عبارة عن صيرورته وتحولاته.

ـ 7 ـ

طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي

فقه الفلسفة لمحو الفلسفة

1 ـ مشروع علمي

طه عبد الرحمن، أستاذ المنطق وفلسفة اللغة في جامعة الرباط، أراد الدخول إلى عالم الإبداع الفلسفي من الباب الواسع، بانضمامه إلى أصحاب المشاريع على ساحة الفكر العربي. وجوازه إلى ذلك هو كتابه الصادر مؤخراً تحت عنوان: «فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة»[1]. ففي هذا الكتاب يعلن المؤلف أن الغرض من تأليفه، هو وضع «مشروع علمي شامل» قوامه تبيان «الأركان الأساسية» التي تنبني عليها الفلسفة، واستخراج «الأصول العامة» الضابطة لها، حتى يكون ذلك دليلاً لطلاب الفلسفة والمشتغلين بها على معالم الطريق الموصل إلى «الإبداع» الذي بدا «عسيراً» على العرب.

والأركان في نظر طه عبد الرحمن هي أربعة: الترجمة، والتعبير، والتفكير، والسيرة. ولهذا فإن مشروعه يتألف من أربعة أجزاء، سوف يكرّس كل جزء منها لركن من الأركان. وقد صدر الجزء الأول، ويختص ببحث العلاقة بين الفلسفة والترجمة. وهو يتألف من مدخل عام يشرح فيه المؤلف ماهية مشروعه العلمي الجامع الذي سماه: «فقه الفلسفة»، ومن مقدمة قصيرة موضوعها بالتحديد: كيف الوصول إلى الإبداع الفلسفي؟ تلي ذلك الأبواب وهي أربعة: استشكال الصلة بين الفلسفة والترجمة، رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة، النموذج النظري للترجمة العربية للنص الفلسفي، النموذج التطبيقي للترجمة العربية للنص الفلسفي. وأخيراً هناك الخاتمة وهي عبارة عن تبيان للأصول العامة للصلة بين الفلسفة والترجمة.

(1) صدر الكتاب عن المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 1996.

وسوف أحصر اهتمامي في مقالتي هذه بالباب الرابع، ويدور على ترجمة نص الكوجيطو الديكارتي إلى اللغة العربية، متخذاً منه نموذجاً لطريقة المؤلف في التفكير، ولكيفية ممارسته الإبداع الفلسفي. فإن هذا الباب هو الحصيلة والثمرة لكتاب ضخم يقع في مئات الصفحات. إذن يتعلق الأمر في «فقه الفلسفة» باستكشاف «آفاق الإبداع الفلسفي» الذي «امتنع» علينا، نحن العرب، زمناً طويلاً مع تكرار المحاولات وكثرة التجارب. فهل يصير الممتنع ممكناً، حقاً، مع فقيه الفلسفة طه عبد الرحمن؟ لنفحص المشروع والمكتوب في جانبه المنْقول.

2 ـ الترجمة التأصيلية

ثمة مصطلح يحتل موقعاً مركزياً في المشروع العلمي لطه عبد الرحمن، هو مصطلح «المجال التداولي». فالهوية الثقافية تتعين عند فقيه الفلسفة بمجالها التداولي. ولكل مجال أصوله ومكوناته ومقتضياته على صعد ثلاثة هي اللغة، والعقيدة، والمعرفة. ولهذا يرى عبد الرحمن أن الترجمة من لغة إلى أخرى، ينبغي أن تخضع لضرب من «التحويل»، كي يتحقق الانسجام مع الأصول التداولية للمجال المنقول إليه، سواء على الصعيد اللغوي أو العقائدي أو المعرفي. وعلى هذا الأساس يميز بين ثلاث طرائق في الترجمة يستبعد منها طريقتين لكي يُبقي على طريقة واحدة بعينها:

الطريقة الأولى تتمثل فيما يسميه عبد الرحمن «الترجمة التحصيلية» وهي التي تحتذي حذو النص المنقول لفظاً ومعنى، شكلاً ومضموناً. وآفتها «التطويل» في العبارة و«التهويل» بالمعاني والحقائق المنقولة. وهذه الطريقة لا تنهض بأعباء التفلسف، بل هي تورث «فلسفة مضيِّقة» بقدر ما ترتكب من الأخطاء اللغوية، وبقدر ما تخالف المقتضيات الدلالية للمجال التداولي المنقول إليه. ولهذا يدعو عبد الرحمن إلى عدم العمل بها.

الطريقة الثانية ويسميها عبد الرحمن «الترجمة التوصيلية»، وهي على ما يعرِّفها تهتم فقط بنقل المضامين المعرفية عن النص المنقول عنه. وهذه الترجمة تتحاشى التطويل اللغوي، لكي تقع في «التهويل» المعرفي المتمثل في غرابة المصطلحات والمفهومات. وهذه أيضاً لا تخدم أغراض التفلسف، بل تورث «فلسفة جامدة» بقدر ما تخالف المعارف المشتركة في المجال التداولي المنقول إليه. ولهذا يدعو عبد الرحمن إلى تركها ما أمكن.

أما الطريقة الثالثة فتتمثل فيما يسميه «الترجمة التأصيلية»، وهي التي تتحاشى التطويل والتهويل في آن، إذ لا تهتم إلاً بنقل ما ينسجم مع المقتضيات التداولية للمجال الثقافي المنقول إليه، لغةً وعقيدةً ومعرفةً. إذن هذه الترجمة تعمل على تأصيل المنقول عنه في المجال المنقول إليه، حتى لو اقتضى الأمر «إخراج المنقول عن صفاته»، بل «محوها بالمرة»، هكذا بصريح العبارة على ما يفصح ويقترح طه عبد الرحمن[1]. ولهذا فهو يعتبر أن هذه الطريقة في الترجمة هي السبيل الوحيد إلى ممارسة «فلسفة حية» تتيح استثمار المنقول والانتفاع به، أي هي الأقدر، في نظر عبد الرحمن، على فتح أبواب الاجتهاد أو آفاق الإبداع أمام مَن أراد أن يتفلسف من العرب، وذلك بقدر ما تختصر العبارة وتهوِّن المعرفة، وبقدر ما لا تصدم الاعتقادات الراسخة لأهل المجال التداولي الذين تتوجه إليهم بالنقل عن المجالات الأخرى.

ويقدِّم عبد الرحمن نموذجاً تطبيقياً لنظريته في الترجمة يتعلق بترجمة نص الكوجيطو الديكارتي إلى اللغة العربية: Je pense donc je suis.

فمثال الترجمة التحصيلية ترجمة محمود محمد الخضيري للكوجيطو وصيغتها: أنا أفكر، إذن فأنا موجود. ويعتبر عبد الرحمن أن هذه الصيغة تخلّ بالموجبات اللغوية بسبب وقوعها في التكلف والتطويل، ما يجعلها عسيرة على الفهم، مرهقة للذهن، معرقلة لرياضة الفكر ولممارسة الإبداع الفلسفي.

ومثال الترجمة التوصلية ترجمة نجيب بلدي للكوجيطو وصيغتها: أفكر، إذن أنا موجود. وهذه الترجمة، وإن تجنبت التطويل اللغوي، فإنها وقعت في التهويل المعرفي مرتين: الأولى باستخدام أداة الشرط «إذن»، والثانية باستخدام مصطلح «الوجود»، ما يجعلها توهم بالعلم ولا تهوِّن شروط التفلسف.

ومثال الترجمة التأصيلية، تلك التي يقترحها عبد الرحمن للكوجيطو وصيغتها: «انظُرْ، تَجِدْ»، فهي في نظره تتحاشى خلل العبارة وفساد العقيدة وجمود المعرفة، الأمر الذي يجعلها الأقرب إلى أصول وموجبات المجال التداولي العربي، خاصة وأنها تجري مجرى المواعظ والحِكم والأمثال السائرة.

وهكذا، فإنه وبعد عشرات الصفحات من تقليب النظر وتدقيق الفحص

(1) تجدر الإشارة إلى أن جميع المفردات والعبارات الواردة بين مزدوجين في هذه المقالة، تعود إلى طه عبد الرحمن، طبعاً باستثناء ما نُسب منها إلى سواه في سياق الكلام.

ومناقشة كل الصيغ المعروفة أو الممكنة للكوجيطو، يؤثر أستاذ المنطق والفلسفة صيغةً تستبعد الفكر بقدر ما تنطوي على الأمر.

هذه فعلاً حصيلة الترجمة التأصيلية لكوجيطو ديكارت: لقد لجأ عبد الرحمن إلى إسقاط الضمائر وحذف أحرف الوصل، لأنها تخلو برأيه من الفائدة. ثم عمد إلى إحلال النظر محل الفكر والإيجاد محل الوجود، إذ وجد ذلك ادعى إلى الاجتهاد والاستنباط. وأخيراً قام بتحويل العبارة من صيغة المتكلم إلى صيغة المخاطب، كما حوّل الصيغة من شرطية إلى أمرية، معتبراً أن ذلك أقرب إلى الاستعمال على ما جرت عادة العرب في وجوه المخاطبة. إذن ثمة معايير ثلاثة استخدمها عبد الرحمن فيما أحدثه من تغيير، هي الفائدة، والاستنباط، والاستعمال، فإذا بالكوجيطو بعد الاختصار والاستبدال والتقليب يستحيل في نظر فقيه الفلسفة: انظر تجد، أي يتحول من مقولة فلسفية إلى مَثل سائر، وكان بإمكان عبد الرحمن أن يعتمد صيغة: من نظر وجد، على شاكلة من جدَّ وجدْ، فذلك أقرب إلى الاستعمال، ومن ثم أشد تبليغاً، إلاَّ أنه يؤثر عموماً التحدث بلغة الأمر، ولذا، فقد افتتح كتابه، أعني الجزء الأول من مشروعه، بكلمة: «إعلمْ»، التي هي عنوان السلطة المعرفية، التيولوجية أو الأكاديمية، فيما قبل العصور الحديثة.

لنتأمل فعلاً فيما نظر فيه عبد الرحمن، فماذا نجد؟ أقصد ما الذي أحدثه فقيه الفلسفة باشتغاله على ترجمة الكوجيطو إلى اللغة العربية؟ ما هي ثمرة المصطلحات التي يوظفها؟ وما نجاعة المعايير التي يستخدمها؟

3 ـ استبعاد الفكر

لقد استبعد عبد الرحمن مصطلح «الفكر» ليضع مكانه مصطلح «النظر، بحجة أن النظر أوسع معنى وأكثر استعمالاً. هذا مع أن أدنى تأمل يبين لنا أن الفكر هو أكثر أصالةً وأوسع معنىً وأقوى مفهوماً، ومن ثم أوفى مقصداً وأشد تبليغاً:

فالنظر هو صناعة يختص بها أهل العلم والفكر، في حين أن الفكر هو خاصية الإنسان. ولهذا يُقال كائنات مفكرة، ولا يُقال كائنات ناظرة. ولهذا أيضاً لا يُمتدح المرء من جهة نظره، بل من جهة فكرِه أو فهمه، فيقال: يُحسِن التفكير أو هو جيد التصور والفهم. وأخيراً لهذا سمَّى عبد الرحمن الركن الثاني من مشروعه «التفكير» ولم يسمِّه «النظر».

والنظر يقابل الخبر، في حين أن الفكر قد يكون نظراً أو خبراً، حسّاً أو عقلاً. والنظر يقابل العمل، بحسب تصنيف أهل النظر أنفسهم، فيما الفكر يشتمل على النظر والعمل، إذ لا عمل بلا فكر ومن غير رويّة.

والنظر هو تجاوز للحدس وتوظيف للبديهة، إنه إعمال الذهن وإدامة الفكر، في حين أن الفكر هو على العكس مما نظر وظن عبد الرحمن: قد يكون بديهة أو رويّة، وقد يكون رواية أو دراية، وقد يكون إلهاماً أو نظراً. من هنا أقيمت المقابلة، في الفكر الإسلامي ذاته، بين أهل النظر والبحث من جهة، وأهل الذوق والمكاشفة من جهة أخرى، أي بين الفلاسفة والصوفية، إلاّ إذا اعتبرنا أهل التصوف لا فكر عندهم.. أما عند ديكارت فالفكر هو في آن حدس واستدلال، بداهة واعتمال، بل هو بحسب منطق الكوجيطو، البداهة الأولى، ما دام المرء يلازم وجوده بقدر ما لا ينفك عن تفكيره، أو العكس. من هنا فإن عبارة الفكر هي أكثر أصالة وقوة في الدلالة على الوجود.

وثمة أمر آخر، لعله الأهم، هو أن النظر توجّه نحو الخارج والعالم، وتأمل في الأشياء والموضوعات، أما الفكر فهو تردد بين الملاحظة والذاكرة، أو بين النظرية والممارسة، أو بين الرؤية والعبارة، إنه توتر بين المفهوم والحدث، بين الفكر والحقيقة، بين الأنا والعالم.

من هنا فالنظر هو ذو طابع معرفي أبستمولوجي، في حين أن الفكر هو ذو طابع وجودي أنطولوجي. فالمرء قد ينظر وقد لا ينظر، إذ ليس كل الناس هم من أهل النظر. ومن ينظر قد يجد وقد لا يجد. وها هو عبد الرحمن قد نظر في النتاج الفلسفي العربي، فلم يجد فيه إبداعاً. أما عند ديكارت فالمرء لا ينفك عن التفكير. وتأويل ذلك أن من يفكر لا يمكن إلاّ أن يوجد. وبقدر ما يفكر المرء يكون، أي يمارس حضوره على مسرح وجوده.

وهكذا فالنظر هو معرفة الحقائق في حين أن التفكير هو إقامة علاقة مع الوجود والحقيقة، والنظر هو توجه من الذات إلى الموضوع، فيما الفكر هو علاقة بالأنا والذات. وهذا ما يجعل الكوجيطو علاقة مركبة، ملتبسة، متوترة، بين ثلاثة أشياء هي: الأنا، والفكر، والوجود. من هنا فإن ورود ضمير المتكلم «أنا» في صيغة الكوجيطو، ليس من نافل القول، ولا هو مجرد تطويل في العبارة، ولا هو طغيان للأنا على الحدث الذي هو فعل التفكير، بل هو أمر تقتضيه إعادة ترتيب العلاقة بين الثالوث الفلسفي المؤلف من الذات، والفكر، والحقيقة.

لا جدال بأنه من الممكن لأحدنا أن ينتقد كوجيطو ديكارت، بالقول إن الخطاب الأنطولوجي ينسى الكائن في مورد العلم به، بل إن هناك من يقول، اليوم، أنا أوجد حيث لا أفكر، أو أفكر حيث لا أوجد. ولكن مثل هذه الأقوال لا تعد ترجمة للكوجيطو. إنها تأويل، بل تفكيك يتجاوز النقل إلى التأليف نفسه، أي هي إعادة صياغة للعلاقة بين الذات، والفكر، والوجود، ولأقل إنها أقوال تقيم صلات جديدة ومغايرة مع الحقيقة.

على كل حال، سواء تعلق الأمر بصيغة ديكارت للكوجيطو أو بالصيغ الخارجة منها عليها، فنحن إزاء صيغ تفصح عن خبرات وجودية وعن ممارسات فكرية، على نحو تتحقق معه خصوبة الفكر وغناه، حيويته وفاعليته، تجدده ومتعته. أما صيغة عبد الرحمن فإنها تتصف بالهزال وتخلو من الجدّة. ولا غرابة، فمن يستبعد «الفكر» من البداية، لا يمكن إلاّ أن يصل إلى مثل هذه النتيجة.

4 ـ الأمر بدلاً من العقل

إن الصيغة التي يقترحها عبد الرحمن: «انظر تجد»، تستبعد الضمير بعد استبعاد الفكر، وتُجري تغييراً في تركيب العبارة يحيلها من لغة المتكلم إلى لغة المخاطب، ومن صيغة الشرط إلى صيغة الأمر، بذلك يجري تحويل الكوجيطو من قول غني ومركب، يفتتح الحداثة الفلسفية، إلى مجرد موعظة حسنة، بل إلى مجرد أمر يحتاج إلى التنفيذ لا إلى التفكير. هذا في حين أن ممارسة التفلسف كانت على الدوام إعمالاً للعقل في مواجهة الأمر، وتحريراً للفكر من الآراء المسبقة والاعتقادات الراسخة.

وليس عبثاً أن ديكارت لا يستخدم في مقولته لغة المخاطب، بل يستخدم لغة المتكلم، وبصيغة المفرد، لا الجمع، قائلاً لنا: أنا أفكر، إذن أنا أكون، أو أنا أوجد، فإن لهذا الاستخدام دلالته البليغة عندي، على ما أقرأ الكوجيطو وأتأوله. فهو يعني أولاً أن ديكارت لا يقف موقف معلِّم الحقيقة أو القابض عليها، وإنما هو يفصح عن تجربته الفكرية، الأصيلة والفذة، وهي تجربة لا يمكن نسخها أو تكرارها، على شاكلة المعلومات والمعادلات العلمية، بل الممكن فقط هو قراءتها، شرحاً وتفسيراً، أو تأويلاً وتفكيكاً. وهذا شأن كل التجارب الفلسفية، من هنا استحالة الترجمة الحرفية للقول الفلسفي. فالأمر

محتاج دوماً إلى نوع من التأويل أو التحويل، يمليه الاحتكاك والتفاعل بين المترجم والنص الذي يترجمه، أو بين اللغة المنقول منها واللغة المنقول إليها، أو حتى بين المجالين التداوليين لكل من المؤلف والمترجم. وهنا يتجلى عمل الخلق والتأليف لدى المترجم، ثمة ترجمة تمسخ المنقول وتحيله إلى كائن «عجيب». في حين أن الترجمة «الحية» الخالقة، هي التي تنجح في تطويع اللغة المنقول إليها وفي إثراء حقولها الدلالية، على نحو يحيل العجز في المصطلح والأسلوب إلى معجزة في القول، أو يحيل المعرفة الجامدة إلى معرفة حية. وهكذا فالتحويل المثمر في الترجمة يستبعد الاحتذاء المُفضي إلى المسخ، كما يستبعد التأصيل المُفضي إلى المحو.

ثمة معنى آخر لاستخدام لغة المتكلم في كوجيطو ديكارت وفي مجمل تأملاته، هو تجاوز لخطاب الموضوعية الخادعة والكلية الفارغة والضرورة الصارمة. فالتحدث بلغة الأنا يُعيد الأمور إلى نصابها، بمعنى أن النص الفلسفي هو خلق فكري يحمل توقيع صاحبه ويُختم بختمه الذي لا يُمحى. والنص يكتسب قوته ويفرض نفسه، على قدر فرادته بالذات، أي بقدر ما يمارس أحديته التي لا يماثله فيها نص سواه.

صحيح أن ديكارت يتحدث بلغة الأنا، ولكن هذه الأنا تخفي عنده خفراً فكرياً وتواضعاً معرفياً، يشهد على ذلك اعترافه في الصفحة الأولى من كتابه، خطاب المنهج، بأنه ما توهم قط بأن له عقلاً أكمل من عقول عامة الناس أو بديهة أسرع من بديهتهم. أما عبد الرحمن فإنه لم يستطع أن يخفي أناه خلف صيغة المخاطب والجمع، إذ تنتصب، وراء هذه الصيغة، مرجعية معرفية متعالية تصل إلى حد التأله، كما يتمثل ذلك في كلمة «إعلم» التي يفتتح بها كتابه: فقه الفلسفة. ولا عجب أن تكون النتيجة هذه الصيغة الأمرية القامعة لإرادة التفلسف: انظر تجد. فمن يبدأ بالأمر ينتهي به.

5 ـ المفعولية بدلاً من الفاعلية

ثمة تحويل نحوي افترضه عبد الرحمن، وهو قادر على الافتراض، أوافقه عليه، عَنَيْتُ به مطالبته بإجراء التوازن بين صدر الكوجيطو الحدسي وعجزه الاستدلالي، بحيث يكون العجز جملة فعلية، تماماً كما هي حال الصدر، فتستقيم عندئذٍ الصيغة على النحو الآتي: أفكر، إذن أوجد أو أكون. وأنا أؤثر

لفظة «أكون»، إذ الوجود هو من البداهة بحيث لا يحتاج إلى إثبات. ولقد وفّق الذين ترجموا عبارة هملت بالقول: أكون أو لا أكون، تلك هي المشكلة. إذ لا معنى لأن يقول أحدنا: أوجد أو لا أوجد. فمفردة «أكون» هي أقوى وأبلغ، إذ هي مشحونة بمعاني القوة والفاعلية والحضور. غير أن عبد الرحمن قد أجرى تحويله المضاعف على كلمة أُفكرُ، لكي تغدو: أُنظرْ. إذ لا يستقيم القول: انظرْ أنت توجد، من هنا بحث فقيه الفلسفة عن لفظة أخرى تحفظ التناسبْ بين صدر الكوجيطو وعجزه، معجمياً وأسلوبياً ومفهومياً، فلم يجد سوى كلمة «تجد» نفسها، لكي يلأم بها الصيغة التي يقترحها: انظر تجد.

غير أن هذه الصيغة لا تحتاج، لكي تولد، إلى نظر دقيق أو إلى استنباط عميق، إذ هي صيغة مستعملة في وصف التجارب الفكرية والممارسات المعرفية، سواء في الخطاب الفلسفي أو في خطابات أهل البحث والنظر. فالباحث أو الدارس لمسألة من المسائل يقول عادة: عندما ننظر أو ندرس، نجد أو نرى. ويقدم ابن طفيل شواهد كثيرة على ذلك في كتابه: حي بن يقظان، حيث يتكرر استعمال الصيغة المذكورة على لسان حي، طبعاً بلغة الغائب والمفرد. وهكذا فإن عبد الرحمن استعمل المُستعمل نفسه، بعد كل الجهود التي بذلها، ولم يفعل بذلك سوى ما وعدنا بالتخلص منه: هدر الجهد وتبديد الزمن، وآية ذلك أن الزمن في المنظور الأصولي هو دوماً زمن تراجعي، سواء تعلق الأمر بالأصوليات الدينية أو غير الدينية. فالأصولي، أكان إسلامياً أم قومياً أم ماركسياً، لا يحسن سوى التراجع، معرفياً أو لغوياً أو عقائدياً، نحو زمن التأسيس، لكي يتماهى مع المؤسس والمعلم الأول.

لا جدال أن النظر يُقابل الوجود، تماماً كما لاحظ عبد الرحمن، وهذا ما يعطي المسوّغ لاختياره الصيغة التي اختارها: انظر، تجد. ولأن هذه الصيغة هي كذلك، فهي تتصف بالسكون والسلبية، ولا تحتاج إلاّ إلى مجرد «متلق» يتلقى الأمر ويتقبل النصيحة التي تدعوه للبحث عما هو موجود.

أما صيغة ديكارت فإنها توحي بالإنشاء والبناء، وتتوجه إلى كائن يمارس فاعليته الفكرية، فيقيم بين الفكر والوجود صلة جديدة مغايرة، هي صلة تأسيس، أو فاعلية، أو استحقاق، أو حضور وازدهار. فالأنا في الكوجيطو الديكارتي لا تكتفي بتأمل العالم ومعرفته بالتماهي معه، بل تسهم في خلقه وإعادة تشكيله عبر الفكرة والمفهوم. وهكذا فالصيغة الديكارتية تصدر عن كائن

يصنع وجوده عبر ممارسته لفكره. وهنا يكمن مصدر الجدة والأصالة لدى ديكارت. أما ترجمة عبد الرحمن فإنها تستعيد العلاقة القديمة بين الفكر والوجود، فلا هي تصف ممارسة فكرية جديدة، ولا هي تفتح علاقة مغايرة مع الوجود، ولهذا فهي تخلو من الجدة، ولا أثر فيها للاستنباط، لا من جهة الحدس ولا من جهة الاستدلال.

ثمة مسوّغ آخر يقدمه عبد الرحمن لاستعماله كلمة «تجد»، وهو كونها أوسع من كلمة «موجود» أو «أُوجد»، لأن كلمة «تجد» تشمل الوجودات الثلاثة: وجود الأنا، ووجود الله، ووجود العالم، في حين أن كلمة «أوجد» تقتصر على وجود «الأنا» لا غير.

ويعزِّز عبد الرحمن استبداله الوجود بالإيجاد، بكون ديكارت انطلق من الكوجيطو، بما هو برهنة على وجود الذات، إلى البرهنة على وجود الله، ثم على وجود العالم، من هنا رأى أن الصيغة «الإيجادية» تَفضل على الصيغة «الوجودية»، لأنها تنطوي على كل أطوار الكوجيطو ومفاعليه، بحيث يمكن أن تُقرأ على الوجه الآتي: انظر تجد نفسك، وربك، وعالمك.

هذا هو المسوغ الحقيقي الذي حمل عبد الرحمن على اختيار الصيغة الإيجادية: كونها تقود إلى «المفعولية» أي إلى إقرار الإنسان بأنه كائن مخلوق أوجده غيره.

من هنا فإن هذه الصيغة تصدر عن قراءة دينية للكوجيطو، ذلك أن ديكارت بقوله: أنا أفكر، إذن أنا أكون، أو أنا أوجد، قد أحدث، بفكره، انقلاباً في العلاقة بين الإنسان والله، لصالح الإنسان الذي كفَّ عن كونه مخلوقاً، ليصبح خالقاً، أو مؤسساً أو فاعلاً، ليس فقط على الصعيد المعرفي، بل على الصعيد الوجودي بالذات. صحيح أن ديكارت يعود إلى الله بعد أن تحرر من شكوكه، ولكنه عاد بعد أن طلّقه بالثلاث، إنها عودة لرأب ما لا يُرأب، ما يجعل البرايهن على وجود الله، التي تلي الكوجيطو، براهين رجعية تخلو من قيمتها الأنطولوجية.

طبعاً أن صيغة: انظر تجد، هي صيغة فاعلية، ولكن من حيث اللفظ فقط. وفي أي حال، فإن عبد الرحمن لم يلجأ إلى اختيارها لفاعليتها، بل لمفعوليتها المضمرة، أي لكونها تؤول بالإنسان إلى الاعتراف بوجود خالقه.

وفضلاً عن ذلك، فهي صيغة تأمر المتلقي بالفعل، أي بالنظر، من أجل أن يكتشف مفعوليته، أي مخلوقيته. فمبتداها الأمر ومآلها المفعولية، ولا عجب أن تخلو من التدليل الفلسفي، وأن تتخذ شكل النصيحة، فهذه هي حصيلة تغليب المفعولية على الفاعلية: خنق الطاقة على الاجتهاد والإبداع.

6 ـ محو الفلسفة

إن تأصيل الترجمة، بحسب النموذج الذي قدمه طه عبد الرحمن، لا يمكن أن يفضي إلاّ إلى ما أفضى إليه: القضاء على ما يتمتع به نص ديكارت من التفرد والأصالة، في حين كان من المفروض إعادة إنتاجه باستحداث قول جديد يخرق المجال الرمزي للغة العربية، من أجل تحريك الفكر الراكد وتخصيب العقل المتوقف عن الإنتاج.

ولا غرابة أن تأتي الحصيلة على هذا النحو. فالتأصيل يجري على حساب الأصالة. إنه استئصال للمغايرة ومحو للفرادة، ذلك أن التأصيل، بما هو عمل بمنطق المماهاة، يَؤُول لا محالة إلى الإدانة والإقصاء، سواء تعلق الأمر بمُخْتَلِفٍ في الداخل، أو بمُغَايِرٍ من خارج. فالمختلف أو الجديد يُعَامل في المنظور الأصولي أو التأصيلي، كفرع ينبغي إلحاقه بأصله وقياسه عليه، كي يستمد منه المصداقية والمشروعية، وإلاّ جرى تبديعه أو نبذه. أما إذا كان الأمر يتعلق أساساً بالمغاير، فإنه يعُامَل كدخيل طارىء ينبغي تكفيره وصده، أو نزع صفاته وسلخه عن مغايرته، لكي يتطابق مع الأصل المتداول، كما يفعل طه عبد الرحمن في فقهه الفلسفي.

هذا هو الهاجس الذي سيطر على تفكير طه عبد الرحمن خلال اشتغاله على ترجمة الكوجيطو: مطابقة نص ديكارت مع المجال التداولي العربي، حتى لا يصدم «المتلقي» في شيء من اعتقاداته الراسخة أو معارفه المشتركة أو أساليبه المألوفة في الكلام والمخاطبة.

وهكذا فالتأصيلي لا يريد للمنقول أن يخرق مجاله التداولي، بل يريد لمجاله أن يمحو المنقول بتجريده من جدته ومغايرته أو بتقويض فرادته وأصالته، على ما مورس التأصيل عند فقيه الفلسفة الذي يقف مع صفاء الهوية الثقافية، ضد كل ما يؤدي إلى اختلاط الأنساب الرمزية أو تلقيحها بالجديد من العناصر والمكونات.

من هنا لا تُعدّ ترجمة عبد الرحمن للكوجيطو تحويلاً فيه شيء من الإبداع. بالعكس: إنها محو للإنجاز الفلسفي الديكارتي. ذلك أن التحويل الخلاّق المنتج هو خرق للمجال التداولي الأصلي، بإعادة إنتاجه وجعله يغاير ذاته مغايرة ما، من خلال الانفتاح على الحدث أو على ما حققه الغير من المنجزات. إنه تحول يتم، بالصدم والزلزلة، بالفضح والتعرية، بالخرق والانتهاك، لما يتعلق بالأصول والأسس، أو بالبداهات والمسلمات، أو بالمألوف والمتداول. بكلام أكثر تحديداً: إن التحويل المبدع، فلسفياً، هو الذي يحيل ما ليس بفلسفة إلى عمل فلسفي خارق. أما الذي فعله عبد الرحمن، فهو تجريد الكوجيطو الديكارتي من قوته الفلسفية، بقراءته قراءة تراثية تقرّبه من الحكم المتداولة والأمثال السائرة، فيما الإبداع يتم بقراءة التراث قراءة معاصرة، لا تقوم على نفيه، إذ لا معنى ولا إمكان لنفيه، بل تقوم على الاشتغال عليه وتحويله، أو على صرفه وتوظيفه من أجل إقامة علاقة راهنة، حية ومتجددة، مع العالم والعصر. فالمشتغل في حقول المعرفة، أكان مؤلفاً أو مترجماً، لا غنى له عن أن «يعيش عصره معرفياً»، على ما يعبّر محمود أمين العالم عن علاقته بالعصر والمعرفة.

7 ـ ولادة عقيمة

هذا النقد للترجمة التأصيلية يحملني على القول بأن فقه الفلسفة هو غير منتج فلسفياً. إنه علم يولد عقيماً في فكر طه عبد الرحمن، تماماً كما ولد علم الاستغراب ميتاً مع حسن حنفي، هذا وفي وقت يشرف فيه علم الاستشراق على الزوال.

وهذا شأن كل علم أو فرع معرفي يغلّب هواجس الخصوصيات على إنتاج المفهومات. نحن هنا إزاء محاولات تصطدم بما يعيقها عن التحقق. والعائق، ولا أقول، الآفة، هو تحويل الأنطولوجيا إلى أنتروبولوجيا، وتوظيف الفلسفة للتمترس وراء الذات أو لحراسة الهوية، سواء من خلال قسمة العلوم إلى علوم الأنا وعلوم الغير، كما عند حسن حنفي، أو من خلال التعلق بالأصول وتقديس الأسماء والرموز، كما عند طه عبد الرحمن. هذا في حين أن النشاط الفلسفي هو نشاط عقلي، مفهومي، يرمي إلى التحرر من عبادة الأصول، وإلى تخليص الخطاب البشري من أبعاده السحرية أو الأسطورية أو القدسية. نعم نحن، بوصفنا كائنات اجتماعية، لا ننفك عن تقديس الأشياء والأسماء أو الأشخاص،

ولكننا كائنات مفكرة، لا معدى لنا عن إخضاع مظاهر التقديس وممارساته إلى مبضع النقد والتشريح، من أجل فهم اللامفهوم وعقلنة ما لا يُعقل.

بالطبع بإمكان كل واحد أن يدخل على المجال الفلسفي من أي مدخل يشاء. وعلى النحو الذي يشاء. قد يكون المدخل الواقع أو النص، التراث أو العصر، وقد يكون الفقه أو الإناسة، الشعر أو التقنية، التصوف أو الرياضيات، النبوة أو المنطق، أو أي مجال جديد ينشأ ويكتسب مشروعيته بين فروع المعرفة. وهذا ما يفعله المزاول للتفلسف: إنه يدخل على مجاله من مجال آخر، أو من قطاع مختلف، أو من نشاط مغاير، أو من عصر معين، أو من تجربة مخصوصة. . فالفلسفة تتغذى من خارجها، بل تتغذى مما يستبعده العقل الفلسفي بالذات، على ما يمارس التفلسف بعض فلاسفة العصر.

ولكن دخول المتفلسف على الفلسفة من خارجها، لا يكون من أجل إفقارها أو محوها، بل من أجل إغناء الحقل الفلسفي وتوسيعه، بمد سلطة العقل وأنوار الفهم إلى مناطق جديدة. وهذا ما فعله ديكارت في أعماله: لقد خلق رهاناً للتفكير، وافتتح أفقاً للتفلسف، وأعاد الاشتغال على مسألة الحقيقة، باستخدام نهج جديد له خصوبته وفاعليته. أما عبد الرحمن فقد عاد بنا إلى الوراء في ترجمته للكوجيطو، باستخدام لغة المواعظ والنصائح والوقوع طوعاً تحت سلطة التراث والأثر، باستعمال الآلة المنطقية القديمة والدوران في الفلك المغلق للهوية الثقافية. من هنا لم يتمكن فقيه الفلسفة، في ترجمته، من فتح حقل للقول يحرث فيه على نحو منتج مثمر.

وهنا يتجلى الفرق بين الممارسة الفلسفية لدى ديكارت، وبين ممارسة فقه الفلسفة لدى طه عبد الرحمن. فديكارت أراد أن يطلق العقل من عُقاله بتحريره من قواعد المنطق الصوري ومن قوالب الفكر المدرسي، إذ وجد ذلك غير مجد في إنتاج المعارف وإقرار الحقائق، في حين أن ميزة عبد الرحمن هي اتقانه للكتابة المنطقية الشكلانية التي كانت سائدة قبل العصور الحديثة، سواء في أوروبا، أو لدى العرب. وهذه الطريقة تقوم على الإفراط في التأصيل والتفريع، أو في التبويب والتقسيم، أو في التعليل والتنظير، على ما يتجسد ذلك في كتاب فقه الفلسفة. إنها طريقة مستقيمة، أحادية، مغلقة، لا مجال فيها للانحراف والمواربة، أو للرواية والاستعارة، أو للتأويل والمجاز، أو للتوتر والتعارض. فالأقوال في نظر عبد الرحمن تصدق أو تكذب، والمسائل تُحسم

بطريقة لا تدع مجالاً للالتباس والإشكال أو للتعليق والانتظار. من هنا فهو يسوق الكلام للعرض أو للرد، للبيان أو الاحتجاج، مستخدماً طريقة في القياس، هي غاية في الحرص على الوثوق والإحكام والتواطؤ، سواء من حيث تعريف المصطلحات وترتيب العبارات، أو من حيث آليات الوصف والتحليل، أو من حيث إجراءات الترتيب والتصنيف أو نماذج التمييز والتقويم. وهذه الطريقة هي غير منتجة، تماماً كما وجدها ديكارت الذي انشغل بوضع قواعد جديدة للتفكير. ولا عجب أن لا تنتج على يد عبد الرحمن، سوى ما أنتجته ترجمته من قول هو أقرب إلى تحصيل الحاصل. فالمبالغة في الوثوق والإحكام والتطابق تعطي مردوداً عكسياً، يتمثل في طمس الحدث أو محو الفرادة أو إقصاء الإشارة والعلامة.

8 ـ عملة رمزية قديمة

هذا من جهة المنهج والطريقة، أما من جهة الموضوع والمفهوم والمقصود، فالفروقات هي جسيمة أيضاً. فديكارت قد خرق بفكره فضاء العصر الوسيط معرفياً ووجودياً، من خلال خربطته للعلاقة بين الذات والفكر والحقيقة، في حين أن عبد الرحمن أراد امتصاص الإنجاز الديكارتي، فترجمه على نحو ما فعل، لكي يتماهى مع الأصول المتداولة عربياً أو إسلامياً، مستخدماً لذلك عملة رمزية قديمة، بدلاً من أن يعمد إلى صك عملة جديدة قابلة للتحويل والصرف.

وديكارت تعامل مع نفسه كذات حرة، فاعلة، تفكر وتؤسس الوجود على ما يبدعه الفكر. بينما ذهب عبد الرحمن إلى تأويل الكوجيطو تأويلاً لاهوتياً، مستخرجاً من الصيغة التي اختارها: انظر تجد، صيغاً أخرى رأى أن ديكارت قد أغفلها أو «تلكّأ» في الوصول إليها وهي: انظر تجد ربك، أو: أفكر، إذن أنا مخلوق. من هنا ينحو كوجيطو ديكارت بالإنسان منحى الاستقلالية والفاعلية، فيما تنحو به ترجمة عبد الرحمن منحى العبودية والمفعولية.

وديكارت وصف لنا في تأملاته علاقته بفكره، وروى حكايته مع الحقيقة، خالقاً تركيبة مفهومية ما تزال تشغلنا وتحثنا على إعادة التفكير والنظر أو الفهم، وهو لم يشأ بذلك أن يعلّم أو ينصح أحداً، وإنما قدم من خلال تأملاته التي كتبت على شكل «قصة»، نموذجاً عن عمل فكري يصلح أن يكون حافزاً لكل واحد، لكي يفكر ويتأمل على النحو الذي يتيح له أن يحسن قيادة عقله بنفسه.

أما عبد الرحمن فقد عاد بنا، من خلال صيغته، إلى لغة المواعظ والنصائح، لأن مقصوده هو التعليم والتلقين. من هنا أجرى خطابه بلغة الأمر والنص، فخلا من أثر التفلسف، لأن الفلسفة ليست تعليماً يُعَلَّم، بقدر ما هي تفكير يمارس بطريقة فعالة تنتج أفكاراً أو تفتح مجالاً للفكر أو تجترح طريقة للتفكير.

أخيراً، وخاصة، فإن ديكارت وضع وجوده موضع الشك والتساؤل، فصاغ مشكلة، وفكر وتأمل، أو حَدَس واستدل. بينما تعامل عبد الرحمن مع وجوده بوصفه حقيقة لا شك فيها أو يقيناً لا يطاله السؤال. من هنا فإن ديكارت صنع وجوده عبر عمل الاستشكال والاستدلال. في حين أن عبد الرحمن لم يصنع شيئاً، إذ لا إشكالية عنده ولا تدليل على الصعيد الوجودي الأنطولوجي، لأن الوجود أمر محسوم، أي مصنوع ومخلوق.

9 ـ الإشكال الفلسفي

مع هذه المقارنة بين ديكارت وطه عبد الرحمن من حيث تعامل كل منهما مع مسألة وجوده، أصل إلى أساس المشكلة: فالممتنع لا يصير ممكناً مع فقيه الفلسفة الذي لم يقدِّم لنا إمكانات جديدة للتفكير تنهض بأعباء التفلسف، بل عاد بنا إلى الوراء من خلال ترجمته التي تجري مجرى الحكم والمواعظ. بذلك يُعطي طه عبد الرحمن مصداقاً للرأي الذي اعترض عليه عند عبد الرحمن بدوي، والذي يقول بأن الفلسفة لا تأتلف مع «الروح الإسلامية». وهكذا لم ينجح فقيه الفلسفة في تفلسفه، بل نفى قدرة العرب والمسلمين على التفلسف، بنسخ الكوجيطو وتحويله إلى مثل سائر. ولا عجب فالخطاب مخادع كما تبين لنا الفلسفة التفكيكية التي خالفها طه عبد الرحمن من دون أن يفيد منها، إذ الخطاب يطرح أهدافاً لكي يصل إلى أخرى. وما وصل إليه عبد الرحمن هو ما أخذه على الغير بالذات.

والسؤال الذي يفرض نفسه: لماذا لم ينجح فقيه الفلسفة في فتح أبواب الاجتهاد والإبداع؟ مع أنه عقد العزم على ذلك وكرَّس له كتاباً استغرق أكثر من خمسمائة صفحة.

لما هذا الامتناع؟ مع أن عبد الرحمن يتمتع بما أحسده عليه من القدرة على البرهنة والاحتجاج، ويستخدم عدة منطقية بكل أجهزتها وآلياتها، فضلاً عن كونه يحشد ترسانة معرفية لا نظير لها عند سواه. هذا هو السؤال: لماذا

يخفق هذا العالم الكبير والعلاَّمة القدير في تيسير العسير وتصيير الممتنع ممكناً؟

الإجابة عندي هي أن إرادة التأصيل تعيق عمل الاجتهاد وفعل الإبداع، وأن منطق الهوية والمماهاة يشلّ إرادة المعرفة ويموّه حقيقة المشكلة. هذا ما توضحه المقارنة بين مجدِّد الفلسفة ديكارت وفقيه الفلسفة طه عبد الرحمن: فالمشكلة عند ديكارت هي مشكلة وجودية في المقام الأول: كيف يتثبت من وجوده ويتيقن من حقيقة ذاته؟ أو كيف يمارس وجوده ويحقق ذاته؟ أما المشكلة عند عبد الرحمن فهي مشكلة قومية أو دينية: كيف يمكن لأمة العرب والمسلمين ممارسة الإبداع في مجال التفلسف؟

فكانت النتيجة عند ديكارت فتحُ الباب أمام حرية التفكير، وتقديم صيغة جديدة للوجود، وانبثاق شكل حديث للعلاقة بين الإنسان وقوى الخارج، ممثلة بالله والعالم. أما النتيجة عند طه عبد الرحمن، على ما تشهد ترجمته الأصولية للكوجيطو، فهي تقويض الإنجاز الديكارتي ومحو الإبداع الفلسفي، والعودة إلى الشكل القديم للعلاقة بين الإنسان والله أو بينه وبين العالم.

هذا الامتناع على الإبداع والتحديث لدى عبد الرحمن يصبح مفهوماً، انطلاقاً من فهمنا للسؤال الفلسفي الذي هو سؤال الكينونة لا سؤال الهوية، بمعنى أن هذا السؤال وإن صدر عن عربي، فهو لا يشكل سؤالاً عربياً، وإنما هو سؤال وجودي بالدرجة الأولى، ولهذا فهو يخرق الحصارات المضروبة على الكائن من قبل منظومات العقائد ومتاريس الهوية أو من قبل شبكات السلطة وأنظمة المعرفة. بهذا المعنى لا يتعلق السؤال الفلسفي بقدرة العربي على الإبداع، ولا بقدرة الفرنسي أو سواه، بقدر ما يتعلق بصيغة الوجود ونمطه، أو بشكل التفكير وإمكانيات الكائن المفكر.

بهذا المعنى أيضاً يتجاوز السؤال الفلسفي النطاق الأبستمولوجي، بمعنى أنه لا يتعلق بأصول وقواعد ومعايير ينبغي على المرء معرفتها لكي يحسن التفلسف، بقدر ما يتعلق بتجربة فكرية فذة تُخْضِع الأصول والمعايير لعمل المساءلة والنقد، على نحو يسفر عن ممارسة فكرية مبتكرة، تتيح لمن يتفلسف أن يمارس وجوده ويفصح عنه بشكل لا يقبل النسخ أو التكرار. فتحقق الوجود هو غاية في التمايز والتفرد، ولهذا فإن العمل الفلسفي، أياً كان منشأه وزمنه، وأياً كان المعطى الذي ينشغل به أو يشتغل عليه، يتيح التوليف على نحو لا سابق له، بين الخصوصية والعالمية، بين الفرادة والكونية، بين الأحدية والكلية.

ومعنى المعنى من ذلك أن السؤال عن الإبداع الفلسفي ليس سؤالاً فلسفياً، ذلك أن التفلسف ليس شكلاً للوجود، وإنما هو تفكير في شكل الوجود وفيما هو الفكر. وعندما يغدو نمط معرفي أو نهج علمي أو شكل لغوي، نمط الوجود ونهجه أو شكله، تستحيل الفلسفة مجرد نسق فارغ أو هيكل خاو، وتتحول العلاقة مع الوجود، من علاقة متعة واستحقاق إلى علاقة حجب وزيف أو إلى علاقة فرض واستبداد.

ولأن الفلسفة هي كذلك، فإنها ليست مهمة قومية أو دينية، على ما يتعامل معها الكثير من المتفلسفة العرب. إنها إشكالية وجودية، ومساءلة للحقيقة تهدِّد الاستقرار المعرفي. وهي تفكير فيما يحدث لتعرية ما يتناساه أهل الفكر فيما يفكرون فيه وبه أوله، بصرف النظر عن الاعتبارات القومية أو الدينية أو الجغرافية.

10 ـ مهنة التفلسف

من هنا فإن آفاق التفلسف لا تنفتح بالتعامل مع الفلسفة بعقلية الفقه، ولا بمنطق العقيدة والهوية، بل بتجاوز الثنائيات المزيفة والأوهام الخادعة المتصلة بمهنة الفلسفة ومهمة أهلها، وذلك من خلال عمل نقدي ينصب على هتك بداهات الفكر الخاوية، أو تفكيك أبنيته المعيقة، أو كسر قوالبه الجامدة.

فالفلسفة هي مهنة تمارس بالاشتغال على عالم الفكر، والانشغال بإنتاج الأفكار، أو بتغيير طرق التفكير، أو بابتداع ممارسات فكرية جديدة. بهذا المعنى لا جنسية للفلسفة، إذ هي تُعنى بكل نتاج فكري، من أجل إنتاج أفكار خلاَّقة أو ابتكار مفاهيم خارقة. وهذه هي خاصية المفهوم الفلسفي. إنه يمتلك من قوة النفوذ والقدرة على الصمود، بقدر ما ينشىء صلات مع الكائن الحادث، الأمر الذي يجعله يفرض نفسه خارج بيئته الأولى وبعيداً عن زمن تشكّله، مقدّماً بذلك إمكانية القراءة والفهم والتشخيص أمام «جميع المجتمعات والثقافات والإشكاليات»، على ما يقرأ علاقته بالمفهوم المفكر المغربي عبد الكبير الخطيبي.

ومهنة التفلسف ليست أفضل من سواها من المهن، ولا هي تعلو رتبة على سائر فروع العلم والمعرفة. فالتعامل مع الفلسفة بوصفها الأعلى رتبةً والأشرف صناعةً، أوصلها إلى العزلة عن العالم وحجب الكائن، إلى استبعاد الحياة اليومية والمعايشات الوجودية المحسوسة.

ولا حاجة إلى القول بأن الفلسفة هي فاعلية نقدية، تجاه ذاتها قبل غيرها، على ما تشهد العلاقة بين أفلاطون وأرسطو منذ البداية. وهي أصبحت نقدية خاصة بعد كنط، وبشكل أخص اليوم، حيث الفكر هو عبارة عن نقد للنقد، أي نقد مستمر للعقلانيات النقدية نفسها، للكشف عن جنون العقل وحمقه، عن تحكّمه واستبداده، عن آلياته اللامعقولة وممارساته المعتمة.

وهكذا فالفلاسفة يعملون على نقد بعضهم لبعض، بالطبع ليس بهدف الهدم، ولا من أجل الإدانة، بل من أجل خلق رهانات جديدة للتفكير، تطلق ما انحبس، أو تفلق ما امتنع، أو تهتك ما انحجب. فالممارسة الفلسفية تمارس الحجب، بقدر ما تهتم بمسائل تملك طابع العالمية والشمولية كالوجود والحقيقة. ولم يكن أهل الفلسفة ينتظرون «فقه الفلسفة» من أجل ممارسة مثل هذا النقد لممارساتهم الفكرية، فالنقد هو شغلهم الشاغل، للكشف عما تمارسه الخطابات والمؤسسات من آليات الحجب والتحوير أو الكبت والاستبعاد، على ما يتجلى ذلك في الفلسفات الحفرية والتفكيكية التي قدمت مفاهيم خارقة للكشف عن المستبعد والمهمّش والمسكوت عنه، وكل ما يمكن طيّه أو التستر عليه في الفكر والقول، أو في الممارسة والسيرة.

غير أن طه عبد الرحمن لجأ إلى نوع من الالتفاف على الإنجاز الحفري التفكيكي، مدّعياً أن مهمة نقد الممارسة الفلسفية فكراً ومسلكاً، وهي مهمة بدأت على الأقل مع نيتشه، هي المهمة التي يضطلع بها فقه الفلسفة وتميزه عن غيره. وهذه آلية يستخدمها عادة العقل الأصولي أو السلفي الذي ينسب ما عند الغير إلى الذات، بعد تغيير الاسم كما تشهد على ذلك علاقة الغزالي بالمنطق، أو من دون تغييره على ما يشهد على ذلك موقف محمد عبده من التقدم الغربي في مجال العقل والحرية.

وعبد الرحمن يغيِّر الاسم، فيسمي علمه الجديد «فقه الفلسفة»، باستبعاد لفظ «العلم» ولفظ «الفهم» نفسه، معتبراً أن لفظ «الفقه» هو أكثر دلالة، من لفظ «الفهم»، على المقصود الذي هو البحث عن الأسباب الخفية للممارسة الفلسفية. وليس هذا المفهوم للفقه والاستبعاد للفهم، سوى تعلق سحري بلفظ الفقه، يتحول معه المفهوم الفلسفي الخارق للحُجب والكثافات، إلى مجرد حكم جاهز أو أمر جازم على شاكلة: «انظر تجد» أو «اعلم أن من الأحكام التي تناقلتها الأجيال»، وهي الجملة الأولى من

كتاب، فقه الفلسفة، ولا عجب فمجرد التسمية لا يخلق علماً ولا يوصل إلى فهم.

وهكذا نسب عبد الرحمن بعض ما أنجزه الفكر الغربي المعاصر، إلى علمه الجديد، فقه الفلسفة، عنيت بذلك تعدّي النظر في المضامين والمظاهر إلى ما ينتجها. مع فارق وهو أن الفلسفات الحفرية التفكيكية، إذ تحفر في طيات الكلام وتفكك أبنية المعرفة وتعرّي آليات إنتاج المعنى، فإنها تسعى إلى تحرير الفكر من جوانية النفس وقصدية الذات وجوهرية المعنى وبدئية الأصل.. فالمحجوب إن هو بالذات إلاّ الظاهر والسطح والفرع والعارض والملموس.. وهو يحتجب من فرط وضوحه. أما عبد الرحمن فقد بحث عن «الأسباب الخفية للظواهر الفلسفية»، فكانت نتيجة بحثه استبعاد الفلسفة الديكارتية من جهة، وحجب ما هو ظاهر في كلامه من جهة أخرى، أي كونه يؤكد في ممارسته الفلسفية ما ينفيه في الوقت نفسه. عنيتُ أن استراتيجيته الأصولية هي في أساسها مضادة للفلسفة وأهلها.

ولهذا لا مبرر للكلام على «عمى الفيلسوف» من قبل فقيه الفلسفة. فالعمى هو نتيجة التعصب والانغلاق، كما قال أهل العلم في الإسلام، سواء اختص الأمر بالفلاسفة أم بالفقهاء. وها إن عبد الرحمن يقوده تعلقه بالأصول إلى التعامي عن الحقيقة، بمحو الحدث الفلسفي الذي أتى به ديكارت، عبر تحويل الكوجيطو إلى مجرد قول مألوف أو مثل سائر.

خلاصة القول: إن الممتنع يبقى ممتنعاً في فقه الفلسفة، أولاً لأن عبد الرحمن يمارس التفلسف بعين الفقيه، وفي الفقه الأَولى هو الأمر والخبر لا الفهم والنظر. ثانياً، لأن الغرض عنده هو غرض علمي، في حين أن الممارسة الفلسفية تتغذى من العلم، وتُحيل كل معطى تشتغل عليه إلى مخلوق فلسفي يتمثل في إشكالية فكرية أو في تركيبة مفهومية. وأخيراً، فهو يتعامل مع الفلسفة بوصفها أركاناً تؤسَّس أو أصولاً تضبط، في حين أن الإبداع هو تعرية ما تخفيه الأسس، أو تستبعده الأصول، أو تكبته الأنساق المحكمة والمنظومات المقفلة. ولهذا فإن المبالغة في الحرص على التطابق والإحكام في القول والدليل، يَؤُول إلى إنتاج الثقوب والفراغات، وذلك بقدر ما تدعي الخطابات الوثوق والامتلاء، على ما تشهد ترجمة عبد الرحمن للكوجيطو، حيث غاب المفهوم الفلسفي لصالح العقل الفهقي.

11 ـ علاقة ملتبسة

في نهاية المطاف، لا أقول بأن كتاب فقه الفلسفة يخلو من الفائدة والأهمية. بالعكس: فأنا أعترف بأنني أفيد من عمل عبد الرحمن فوائد كثيرة. أفيد من مخزونه المعرفي وعلمه الواسع، من مفرداته الجديدة وتعريفاته الدقيقة، من تمييزاته المهمة وقواعده الإجرائية... ولا أخفي إعجابي بالقدرة الفائقة التي يمتلكها على ترتيب الكلام، فخطابه يؤلف عمارة معرفية هي غاية في التناسق والنظام. ولا شك أن هذه ميزة فلسفية عند من يعتبرون إرادة النسق خاصية من خواص التفلسف. غير أنني لا أعطي أهمية قصوى لذلك، إذ الفلسفة هي في المقام الأول صوغ إشكالية هامة، أو ابتكار مفهوم خارق، أو إفتاح حقل للفهم، أو اجتراح منحى للتفكير... ومن ذلك تستمد أهميتها الأنساق والأنظمة والمدارس.

وفي أي حال أقول مرة أخرى: إن الإسراف في الإحكام والتواطؤ أو في الوثوق والامتلاء، يعطي مردوداً عكسياً، لأن الخطاب يراوغ ويلتبس، ولأنه لا وثوق مع اللغة كل الثقة. وهذا ما يجعلنا ننسى الأشياء فيما نفكر فيها، أو لا نرى وسط الرؤية نفسها. وهو الذي يفسِّر لنا انخرام الكلام بالرغم من إرادة الإحكام.

من هنا أقول بأنني أفدت من كتاب طه عبد الرحمن لا من حيث خطط وقرر، بل من حيث لم يرد ولم يحتسب، فقد قدَّم لي معارف أتخذها مادة للتفلسف. ولكنه لم ينجح في افتتاح أفق فلسفي. بل إن نموذجه يقمع إرادة التفلسف ويَحُول دون ممارسة الإبداع الفلسفي. ذلك أن الإبداع لا يمارس بعقلية التأسيس والتأصيل، بل يُفهم بمفردات الاختراق والاجتراح واللعب والمغامرة والخلق والتشكيل، والأحرى القول يمارس بمنطق التحويل حيث يجري الاشتغال على المعطيات، لا من أجل نفيها أو محوها، بل بتفكيكها وإعادة تركيبها وعلى نحو ينكشف عن الغنى والجدة والأصالة.

صحيح أن عبد الرحمن غيّر وبدّل من خلال صيغته: انظر تجد، ولكنه أحدث بذلك «بدعة» أكثر مما مارس «الإبداع»، إذا أخذنا بتمييزه الفقهي. نعم هو أراد الإبداع، ولكنه لم يقدر عليه، لأن العقل الفقهي يرى إلى المغاير بوصفه بدعة تصدم الاعتقادات الراسخة، وقد تعامل عبد الرحمن مع كوجيطو ديكارت بهذا المنطق. من هنا سعى إلى تأصيله ومحو مغايرته، فكانت النتيجة

أن الإبداع الفلسفي تحول إلى بدعة مع فقه الفلسفة. ولا غرابة، ما دام التمييز بين البدعة والإبداع هو من الأدوات الإجرائية للعقل الفقهي.

وبالرغم من ذلك فلطه عبد الرحمن الفضل فيما ألَّف وكتب، لأن كتابه يشكل مادة للتفكير ومثاراً لكلام لا ينتهي، هذا مع أنني اقتصرت في مقالتي هذه على الباب الرابع من الجزء الأول من مشروعه الذي يتألف من أربعة أجزاء. بل إن اهتمامي تركز على عبارة واحدة هي ترجمة الكوجيطو. وفي هذا دليل على أنه من المتعذر إجراء الكلام على الكلام على نحو حاسم ونهائي. ولهذا أنهي كلامي على فقه الفلسفة قائلاً: إن علاقتي به ليست وحيدة الجانب، بل هي علاقة ملتبسة، «استشكالية»، إذا جاز لي استخدام هذا المصطلح الذي أحسن عبد الرحمن اختياره. أقصد أن المفهوم في نظره لم يكن عندي كذلك، وبالعكس، بحيث أنني أفدت من معارفه ومعلوماته أكثر مما أفدت من مفهوماته وإشكالاته. فالتفلسف هو مغادرة منطق العلم، أي تجاوز منطق القاعدة والمعيار والوظيفة إلى سؤال الوجود وبيئة الفكر وعالم المفهوم. بهذا المعنى نحن نتفلسف، ترجمةً أو تأليفاً، لا لكي نتماهى، لغة أو معرفةً أو عقيدةً، مع نموذج مسبق أو أصل ثابت، بل لكي نتغير عما نحن عليه، بما نخلقه من اللغات والصعُد والمجالات، بحيث نُحيل ما نعرفه ونتكلم به أو نمارسه إلى ابتكارات في القول والتفكير أو التعبير نمارس عبرها فرادتنا وتأثيرنا أو استقلاليتا وحريتنا.

ـ 8 ـ

نقد كارل بوبّر

عقلانية ضيقة وليبرالية حصرية

الدخول النقدي على بوبر

كارل بوبر فيلسوف غني عن التعريف، قد حقق بأعماله ومعاركه الفكرية شهرة واسعة، حملت البعض على اعتباره أعظم فيلسوف في القرن العشرين.

وقد عاش بوبر حياة سعيدة ومديدة في آن. هذا ما جعله يختتم سيرته الفكرية التي صدرت قبل وفاته بالقول: أنا أسعد الفلاسفة على الإطلاق، وهذا ما لم يقله فيلسوف عن نفسه قط. ومن المعلوم أن بوبر ولد في عام 1902 ومات في خريف عام 1994، بعد أن عاش حياته على امتداد القرن العشرين.

إذن مات بوبر بعد ميشال فوكو بعشر سنوات، وبعد هيدغر بعشرين سنة تقريباً، وقد ولد بعد موت نيتشه بعامين اثنين. ومع ذلك فأنا أعتبر أنه ينتمي، بفكره، إلى مراحل وحقب سابقة من تاريخ الفلسفة، منها ما يعود إلى ما قبل ديكارت على أقل تقدير.

فهو كرجل أبستمولوجيا، أي كعالم بأصول العلم، ينتمي إلى النصف الأول من هذا القرن، وربما إلى ما قبل باشلار وكويري وغانغييم. وهو كمفكر لا شك بأنه يقع قبل فضاء ما بعد الحداثة الذي افتتحه نيتشه، كهادم لمؤسسة الحقيقة، عبر النقد الذي وجهه للكوجيطو، هذه العلاقة الملتبسة بين الذات والفكر والكائن، الحاجبة لدور اللغة ومفاعيل الكلام. وهو كعقلاني نقدي، أي كناقد للعقل، لا شك أيضاً في أنه يقعْ قبل كنط، إذا اعتبرنا النقد بحثاً عن شروط الإمكان لا دحضاً للقضايا والأحكام. وإذا كان له صلة ما بكنط كما اعتقد هو نفسه، فإني أعده مجرد ترس في الترسانة الكنطية الهائلة. هذا إذا لم أقل بأنه ينوء بالحِمل الكنطي. وأما ما تحقق من إنجازات فكرية في ميدان

الألسنية أول الأمر، وفي علم الخطاب ونقد النص بعد ذلك، فلا علاقة لبوبر به البتة، أو لنقل إن صلته به هي صلة ضعيفة واهية.

وبالإجمال فإن فكر بوبر لم يعد يصلح لنا نموذجاً لكي نتمثل به العالم وأشياءه، ربما لأننا لم نعد نفكر بطريقة نموذجية معيارية، ولأن العالم لم يعد موضوعاً للتمثل بقدر ما هو علاقات تتشكل وممارسات تُبتكر.

ما الذي يصلح له فكر بوبر إذن؟

إن أعماله، عنيتُ النصوص التي خلّفها وراءه، تشكل مادة نفكر عليها ونشتغل بها، لكي يقول أحدنا قوله ويصنع حقيقته بنسج علاقة مغايرة بالكلمات والأشياء، على ما أحاول التعامل معه عموماً، وخصوصاً في هذه المقاربة.

وبالطبع، فما أجمَلْتُه في هذه المقدمة، يحتاج إلى شرح وتفصيل، ستكون مادته بعض القضايا والمواقف المتعلقة بالمتن أو بالهامش من أعمال بوبر وسيرته الفكرية، كمفهومه للعقلانية وتعريفه للحقيقة العلمية، أو مفهومه لليبرالية والمجتمع المفتوح. أو نظرته إلى نفسه كفيلسوف، فضلاً عن موقفه من بعض الفلاسفة.

حقيقة الحقيقة

وأبدأ بما حقق لبوبر بداية الشهرة، عنيت المعيار الذي وضعه للفصل بين الحقيقة العلمية وسواها من الحقائق، كما عرض ذلك في كتابه الأول: منطق البحث العلمي. فما الفيصل للتفرقة بين العلم واللاعلم؟ يخالف بوبر الرأي السائد والمتفق عليه، القائل بأن الحقائق العلمية هي التي تثبت وتصدق، أي التي تقبل التحقق. إنه يرى، على العكس، إن خاصية الحقيقة العلمية تكمن في قابليتها للتكذيب أو الدحض. أما الحقائق التي لا تقبل التكذيب فهي من اختصاص الدين أو السحر والتنجيم.

ومن مثالات ذلك القضية العلمية الآتية: كل البجع أبيض. يعتبر بوبر أن لا مجال لإثبات هذه القضية، انطلاقاً من صدق القضايا المفردة المتمثلة بمشاهدة أكثر من بجعة بيضاء. وإنما الممكن فقط هو نقض هذه القضية الكلية، استناداً إلى صدق قضية مفردة متمثلة بمشاهدة بجعة غير بيضاء. وهكذا فالممكن منطقياً ليس الإثبات أو التصديق، بل التكذيب والإبطال للقضايا الكلية والأحكام العامة.

ماذا يعني ذلك؟ إنه يعني أن الحقيقة العلمية هي حقيقة ظنية، تخمينية. إذ الظن هو ما يقبل التصديق أو التكذيب. ولكن ما قيمة قول بوبر بمبدأ الدحض؟ وأين تكمن جدته؟

قديماً جادل الغزالي الفلاسفة بالمنطق عينه، وبمثل شبيه بالمثل الوارد عند بوبر هو مَثَل التمساح بدلاً من البجعة. وما اعترض عليه الغزالي هو أن الفلاسفة يحكمون استقرائياً على الكلي بما يحكمون به على الجزئي. ولهذا تراهم يقولون: كل الحيوانات تحرك عند المضغ فكها الأسفل، لأنهم شاهدوا كثيراً من أفراد الحيوان تفعل ذلك. ولكنهم قد غفلوا عن التمساح الذي يحرك عند المضغ فكه الأعلى. وهذا يكفي بذاته لإبطال قضيتهم الكلية وإفقادها مصداقيتها. ومن هنا يعتبر الغزالي أن أقوال الفلاسفة، خارج دائرة المنطق والرياضيات، هي استقراءات لا تورث يقيناً، أي هي مجرد ظنون وتخمينات. وهكذا يصف الغزالي الاستقراء بنفس التعابير التي يستخدمها بوبر، أي «التخمين وانعدام اليقين».

غير أن بوبر لم يكن على علم بالنقد الذي وجهه الفلاسفة في العصر الإسلامي للمنطق الصوري، سواء من منطلق تجريبي أم إسمي. وهذا شأن معظم فلاسفة الغرب الحديث. إنهم تعاملوا مع الفلسفة المكتوبة بالعربية وكأنها غير موجودة، أو أنهم عمدوا إلى إقصائها إلى خارج فلك المفهوم، كما فعل أحد سلاطينهم هيغل، الذي استبعد إحدى خرائط الفهم باسم الدفاع عن المفهوم نفسه. بقوله: إن الشرق لم يعرف الفلسفة لأنه لم يعرف المفهوم.

أعود إلى بوبر لأستعيد قوله بأن الحقيقة العلمية هي «احتمال دائم للخطأ»، لأقول بأن الشافعي كان قد قال قبل الغزالي: أعتقد أن رأيي صواب ولكنه يحتمل الخطأ، وأن رأي غيري خطأ ولكنه يحتمل الصواب. وبالطبع فإن الشافعي لم يقصد بذلك اعتقاداته الدينية التي هي عنده فوق الجدال، وإنما قصد أحكامه العلمية الفقهية، فهي التي تحتمل الصواب والخطأ.

أما بوبر فقد تعامل مع رأيه، عنيت قوله بمبدأ التكذيب، بوصفه صواباً لا يحتمل الخطأ، أي تعامل معه على نحو دغمائي تعسفي، كما تُعامل الحقيقة الدينية نفسها. ولهذا كان يهاجم بعنف شديد خصومه من أصحاب المنطق الوضعي، خصوصاً زميله وعدوه فتغنشتاين الذي كاد يشتبك معه في إحدى المجادلات الحامية. وهذا ما حرم بوبر من الإفادة من كشوفات الوضعيين،

وجعل طريقته لا تصلح لأهل الحوار. فلا ننخدعنّ إذن بما يعلنه الخطاب، إذ الكلام مخادع مخاتل. إنه يطلب إلينا تصديقه فيما هو يدعونا إلى الأخذ بمبدأ التكذيب، كما هو شأن الخطاب عند بوبر، حيث تصبح القابلية للتكذيب هي معيار الحقيقة، أي حقيقة الحقيقة. وحقيقة الحقيقة هي ما يتعالى على الحقائق ويفارق التجارب، نحو منطقة الغيب والماوراء. وهنا يكمن مأزق بوبر، عنيت أنه لم يستطع تعريف الحقيقة العلمية إلاّ على نحو ماورائي لاهوتي.

لا شك في أن بوبر يختلف عما قاله القدامى، بقوله إن الحقيقة العلمية تعرَّف بقابليتها للتكذيب. ولكنه لم يفعل بذلك سوى أن عكس القضية القديمة، بمعنى أنه قال بإمكانية استنتاج الخطأ، بدلاً من القول بإمكانية استنتاج الصدق، نافياً بذلك صدق الكلي على نحو كلي. مما يشهد أولاً على تناقضه، ويشهد ثانياً على انشغاله بالإشكالية القديمة نفسها، مصداقية القضايا الكلية، وعلى دورانه في فلك المنطق الصوري الشكلاني.

بالطبع لن أكتفي بالمقارنة بين بوبر والقدامى مِن مفكري العصر الإسلامي. فقد عاش بوبر في هذا العصر، وكان معاصراً لباشلار أحد أعلام الفكر الأبستولوجي. وإذا كان صاحب مبدأ التكذيب يقول بأن الحقيقة العلمية هي احتمال دائم للخطأ، فإن غاستون باشلار يقول بأن الحقيقة العلمية هي «تصحيح متواصل للخطأ» من قبل الجماعة العلمية. ولا شك أن قول باشلار هو أبلغ معنى وأوفى مقصداً. أولاً لأنه يعترف بالبعد الاجتماعي للإنتاج العلمي، ثانياً لأنه يتحدث عن الاستمرارية والتراكم؛ ثالثاً لأنه أكثر إيجابية، بمعنى أنه لا ينفي جانب الصحة والصدق في الحقيقة العلمية. فالعلم هو ما يقبل التصديق والتعميم بانتظار تكذيبه. بهذا المعنى المصداقية هي القاعدة، أما التكذيب فهو الاستثناء. والأهم من ذلك أن باشلار قد حلل لنا العوائق المعرفية للفكر العلمي كما بين ذلك في سفْره الأبستولوجي، «تكوين العقل العلمي»، وعلى نحو أسفر عن سبر إمكانيات جديدة للتفكير تبدو أقوال بوبر، قياساً عليها، بمثابة حذلقة منطقية أو فذلكة فلسفية.

وفي أي حال، إن العلم وكما يمارَس منذ عقود، يتجاوز مفاهيم بوبر وممارساته المعرفية، بمعنى أنه أخذ يكسر نماذجه القديمة في الرؤية والتصنيف أو في السبر والتحليل. ثمة شبكات جديدة للتوصيف والتحليل تنفتح على مفاهيم كالفوضى والكارثة والكسور ومضادات المادة ومفعول الفراشة..

والأهم من ذلك أن العلم أخذ يتجاوز ثنائية الصدق والكذب، ويتحرر من منطق الدحض والاستبعاد، إذ المعارف العلمية المنتجة لا تصف ظواهر أو تقرر حقائق، بقدر ما هي تأويل لوقائع أو تفكيك لبنيات أو تحويل لطاقات. بهذا المعنى لا يروي العلم الحقيقة أو يقبض عليها. من هنا فهو لا يقبل التصديق أو التكذيب. الأحرى القول إنه يبني نماذج تصلح للتفسير النظري أو للاستخدام العملي. والنماذج تسهم في خلق الوقائع بقدر ما تحاول وصفها أو تسعى إلى معالجتها وتدبرها. ومعنى الخلق هو تغيير العالم بما يُخلق من أمداء ومساحات، أو يتخلّق من بنى وتشكيلات، أو يُختلق من روايات وسيناريوهات، فضلاً عما يختلق اليوم من صور افتراضية وعوالم رقمية تتيحها تقنيات الاتصال والمعلومات.

وربما حصل العكس، عنيت وصول العلم إلى مأزقه، وهو مأزق يتمثل، اليوم، في عجز النماذج والأنساق. ذلك أن العلماء فيما هم يحاولون معالجة المادة والتصرف بها، بتفكيك أبنيتها المركبة أو المتراكمة على شكل الدمى الروسية، بحسب السيناريو الأخير للمخيال العلمي، يكادون يصلون إلى الخواء أو إلى الهباء، إلى العدم أو إلى الانفجار الأعظم. وهذا ثمن الفصل بين ما تماسك من أمر المادة من العناصر التي يعشق بعضها بعضاً. إنه الانفجار والحطام، أو التبدد والخواء. وهذا أيضاً مآل الفصل بين كل ما تعاشق من الكائنات، سواء تعلق الأمر بجسم مؤلف من ذرات أو بجسد مركب من شهوات. فالعشق هو الذي يمسك الأرض عن أن تميد تحت أقدامنا، وبالعشق نحن نفنى فيما نسعى إليه وبه وله.

أخلص من ذلك إلى القول بأن الممارسات المعرفية، لدى بوبر، تنتمي إلى عقلانية باتت أعجز من أن تفي بقراءة العالم وتشخيص الحدث وتدبر الحياة والوجود.

عقلانية معادية

عقلانية بوبر تعرَّف بنقيضها، أي بكونها معادية للاعقلانية. وهذا التعريف ينهض على بداهة مفادها أن العقل هو جوهر خال من شوائب اللامعقول. نحن هنا إزاء عقل أحادي تبسيطي يعمل بمنطق الحصر والاستبعاد. إنه منطق الإحراج الذي يضعنا بين فكي العلم واللاعلم، أو العقل واللاعقل، بوصفهما

نقيضين يطرد واحدهما الآخر، أو جوهرين يقوم كل منهما بمعزل عن سواه.

غير أن نفي اللامعقول هو تصور مغلق للعقل. إنه تعامل معه بصورة غير معقولة. وآية ذلك أن للامعقول حقيقته وقسطه من الوجود. إنه أصل العقل ومادته التي يتغذى منها ويشتغل عليها، بل هو صنوه الذي لا يفارقه وضده الذي لا يقوم من دونه. من هنا فإن العقل من دون اللاعقل يتأله ويمسي مماهاة خاوية مع الذات، أو يتحول إلى عالم حسابي رقمي، أي إلى مجرد حاسوب. وهذا شأن المرء الذي يسعى إلى استبعاد جوانبه اللامعقولة، إنه يستبعد أرضه المحايثة ويقصي قاعه وسديمه. ولا أخال أحداً منا يرتضي لنفسه أن يكون ذلك، أو أن يقدر على ذلك. فما ليس بعقل هو الألصق بكينونتنا. إنه الأشهى والأجمل والأمتع، بقدر ما هو موصول بالهوية والهوى والهوام. في حين أن العقل هو أقل التصاقاً بالكينونة، بقدر ما هو بحث عن الماهية وسعي إلى التعالي والمفارقة. ولا عجب: فالماهية تلتئم بإسقاط الوجود من الحسبان. بهذا المعنى ليس العقلانيون أعقل من غيرهم. وإنما هم يتسترون على هواهم للعقل. وهم بقدر ما يغلّبون هوى العقل المستبعد لحقيقة اللاعقل، يتعاملون مع العقل بصورة غير معقولة.

وهذا شأن بوبر مع «عقلانيته النقدية». لقد تعامل مع هذا الكيان اللفظي المتجسد أصواتاً وحروفاً كما لو أنه ذات محبوبة. وبالإجمال، على هذا النحو يتعامل أهل الفلسفة مع مخلوقاتهم التي هي مفاهيمهم. إنهم يتعلقون بها تعلق العاشق بمعشوقه. وربما قامت عندهم مقام معشوقاتهم. فهل هذا من سعادتهم أم من شقائهم؟

إذن لا مجال للتحرر من الهوى أو لنفي اللامعقول. ومن يفعل ذلك يفاجأ بأهوائه ولا معقولاته تنتظره أمامه لكي تترصده وتنتقم منه. وهذا ما جرى للعقلانيات الحديثة المتراكمة منذ ديكارت: فهي عملت من حيث لا تعقل على تلغيم أنظمتها ومؤسساتها، بقدر ما سعت إلى نفي أقاليم اللامعقول. ذلك أن اللامعقول هو البؤرة والمشكاة، وهو الفطرة والبنية. وأما العقل فهو اجتهاد ومجاهدة أو رياضة وممارسة. إنه صناعة الأفكار وهندستها. بهذا المعنى يمكن التمييز بين العقل والفكر. إذ الفكر هو نشاط لا ننفك عنه ملازم لنا ملازمتنا لوجودنا. وأما العقل فهو ناظم أو ضابط أو رادع لا أكثر.

من هنا نحن نتجاوز اليوم الثنائية الضدية للمعقول واللامعقول. فالعقل إن

هو إلاّ علاقته بلا معقوله. إنه سوس اللامعقول، بإدارته والتعاطي معه بصورة فعالة ومثمرة. وأنا أخالف، بذلك ديكارت، فلا أقول بأنني أفكر لكي أحسن قيادة عقلي، وإنما أقول إني أفكر لكي أعمل على تدبر ما يخرج عن نطاق عقلي أو ما لا قدرة لي على التحكم به، بمنحه مسوغه ومشروعيته، بتحويله إلى نظام معرفي أو ترتيب عملي أو رابط اجتماعي أو تشريع مؤسساتي أو تأليف نصي أو تشكيل فني.. بكلام آخر: ليس العقل سوى إعطاء شكل لما ليس بعقل، لجعله معقولاً.

بهذا المعنى ليست العقلانيات نماذج متعالية أو حقائق جوهرية مفارقة. وإنما هي تجارب محايثة بالمعنى الأحدث لكلمة تجربة، أي بوصفها ممارسة تشتبك فيها المعرفة والسلطة والمتعة. ومعنى كونها محايثة أنها لا تقبل التعميم أو النسخ من دون أن يعني ذلك أنها مجرد إمكان للكذب. وإنما الممكن هو إخضاعها للانتهاك والتأويل، أو اتخاذها مادة للصرف والتحويل، بحيث يصار دوماً إلى إعادة إنتاجها وابتكارها، وإلاّ تحولت إلى قوالب ضيقة وشكلت عائقاً يعيق التفكير والتدبير.

طبعاً لسنا أمام الخيار بين العماء والخواء، ذلك أن المعرفة ليست معرفة بالجزئي المفرد والمتعين. ولكنها ليست من قبيل المعاني المفارقة أو الأفكار المتعالية أو المفاهيم المحضة. نحن إزاء نوع من «الكلي المرسل» القابل للانتقال. بهذا المعنى لا يتعلق الأمر بنظريات وقضايا هي محل الجدل والنقاش حول مصداقيتها. بل يتعلق برسائل يجري بثها، تحتاج إلى من يقوم بقراءتها للجواب عليها، تفسيراً أو تأويلاً أو تفكيكاً، أو صرفاً وتحويلاً. آن لنا أن نتجاوز منطق الدحض بفتح الفكر على منطق التراسل والتبادل والتحويل. وعندها لا تعود العقلانية أدوات لقولبة البشر والاستبداد بهم، بل تغدو ممارسات فكرية تفصح عن علاقة أصحابها بعقولهم، وتشكل رسائل إلى الغير لكي يجيبوا عليها، وكل جواب يشكل بدوره رسالة تصلح للقراءة والتفكيك. وهذا شأني مع بوبر. فأنا لا أقوم بدحض أقواله، بل أقرأ في خطابه، لكي أشكل بدوري خطابي، وأنتقد عقلانيته بقدر ما أمارس علاقتي بعقلي بطريقة مغايرة. فلم يعد يكفي القول بأن العقلانية تقوم على الأخذ بالعلم وممارسة النقد. لا بد، بنوع من نقد النقد، من تفكيك خطاب العقلانية النقدية لفضح آلياته اللامعقولة وتعاملاته الدغمائية.

ليبرالية حصرية

ما يقال على العقلانية عند بوبر، يمكن سحبه على الديموقراطية الليبرالية، إذ كلاهما وجهان لعملة نقدية واحدة قوامها النفي والإقصاء. والحال فإن الليبرالية تقوم على نفي الهويات والخصوصيات الثقافية والمجتمعية، تماماً كما أن العقلانية النقدية تقوم على نفي اللامعقول ومعاداته. والمحصلة هي واحدة في كلا الوجهين، عنيت التلغيم والتفخيخ، تلغيم العقلانية النقدية وتفخيخ المجتمع الليبرالي المفتوح.

لا أنكر أن لبوبر الفضل في ترويج مصطلح «المجتمع المفتوح» واستثماره أو إعادة ابتكاره في مواجهة الأدلوجات الطوباوية والأنظمة الشمولية والمجتمعات المغلقة. وربما لا ينجو أحدنا من تأثير بوبر، وإن بصورة غير مباشرة، عندما يستخدم مصطلح المجتمع المفتوح، أو مفردة الانفتاح بصورة عامة.

ولكن لم يعد يكفي، اليوم، الكلام على المجتمع المفتوح لمواجهة أعدائه الطوباويين أو الفاشيين أو الكلانيين، فضلاً عن الأصوليين الذين برزوا مجدداً على المسرح. فالديموقراطية تتراجع على أيدي الديموقراطيين وعلى أرضها بالذات. والأنظمة المسماة ليبرالية تكاد تتحول إلى أمبرياليات للسلع والصور والرسائل..

وهكذا فقانون السوق ومنطق البث وآلية الأسعار، كل ذلك يطغى على الحريات الفردية، إلى حد أن المواطن الحر يكاد يتحول إلى اسم على غير مسمى. وهذا ما جعل البعض يقول: الأسواق هي التي تنتخب في النهاية. وفي أي حال، إن العالم في عصر العولمة، لم يعد يُصنع في المؤسسات الديموقراطية، بل يصنع في أمكنة أخرى لا صلة لها بالليبرالية أو بالديموقراطية.

وأياً يكن الأمر، لا يكفي أن يعلن أحدنا انتسابه إلى العقلانية أو إلى الليبرالية، حتي يكتسب مصداقيته. هناك فجوة بين الاسم والمسمى، وهناك التباس بين المنطوق والمسكوت. فلرب امرىء يمارس علاقته بعقله بصورة خصبة وفعالة، من دون أن يصرح بنسبه العقلاني. وبالعكس، فدعاة العقلانية قلما يكونون عقلانيين، كما هو شأن الدعاة عموماً، وذلك بقدر ما تتحول

العقلانية عندهم إلى مذهب مغلق، أو إلى عقيدة جامدة تتجسد في التعامل مع العقل بطريقة دغمائية لاهوتية أو على نحو سحري أو أسطوري.

وهذا شأن العلاقة بالحرية على وجه الخصوص، في لبنان والعالم العربي بوجه أخص. فدعاة الحرية كانوا الأكثر استبداداً ونزوعاً إلى الفاشية، بقدر ما قدسوا الحرية. ولذا فقد وقعوا ضحية ما قدسوه، أو هم مارسوا ديكتاتوريتهم على الناس الذين أرادوا تحريرهم.

مختصر القول في هذا الصدد: إن إعلانات الحرية وبيانات العقلانية قد فقدت مصداقيتها وبانت هشاشتها وظهر عجزها وقصورها. من هنا الحاجة إلى نقد الخطابات والمواقف. فاللامعقول والانغلاق والعنصرية هي العوالم السفلية لعقولنا الفردية وذواتنا الجمعية. ويشهد بوبر على نفسه بنفسه في هذا الخصوص. فهو بالرغم من كل بياناته ودفاعاته عن المجتمع المفتوح، قد تعامل مع هذه المقولة بطريقة عنصرية تجسد منزعه المركزي الغربي. إنه لم ير، خارج الحضارة اليونانية القديمة والحضارة الغربية الحديثة، سوى الدغمائية العقلية والتخلف الاجتماعي والاستبداد السياسي.

وهكذا فإن صاحب مقولة المجتمع المفتوح، المنادي بحرية الأفراد والجماعات، والقائل بأن التاريخ هو ما يصنعه الأفراد، لا ما يفرض عليهم من عقائد جامدة أو نظريات حتمية أو مشاريع طوباوية، قد وقف موقفاً مغلقاً من الحضارات الواقعة خارج المساحة الغربية. لقد استبعد ربما، لجهله وغفلته، حضارة ازدهر فيها الوجود وأزهر الفكر أدباً وعلماً وفلسفة، كالحضارة التي شهدها العصر العباسي، حيث كانت بغداد تشكل مدينة مفتوحة قياساً على المدينة اليونانية التي كانت ترمي إلى عالم البربرية كل ما هو غير يوناني. في بغداد يومئذٍ كان يتاح السجال والنقاش بين أرباب العقائد من كل صنف ولون، مما يعد شاهداً على شكل من أشكال الحرية الفكرية والنزعة النقدية، كما تمثل ذلك عند شعراء وكتّاب ومفكرين أمثال المعري والراوندي والتوحيدي وابن رشد وابن عربي..

ويكفي استحضار بعض أقوال ابن عربي في هذا الخصوص مثل: ما وصفناه بوصف إلاّ كنا نحن ذلك الوصف، أو ما من حاكم وإلاّ وهو محكوم عليه، أوما من شيء في الوجود إلاّ وفيه ما يقابله، أو بالواحد تجتمع الأشياء وبه تتفرق، مثل هذه الأقوال وسواها تبدو، من فرط عقلانيتها المركبة الملتبسة، لا

معقولة عند ذوي العقلانيات الساذجة أو الضيقة. فلا ننخدعن إذن بأقاويلنا، فكثيراً ما لا نعرف معنى ما نقول. وهذا ما يجعلني أقول: نحن نتردد في النهاية بين معقول ولامعقول. منا من يتظاهر بعقلانيته متستراً بذلك على لامعقوليته. ومنا من يظهر لا معقوليته لكي يخفي عقلانيته. وإلاً كيف نفسِّر تفرقنا واختلاقاتنا بالرغم من هذا التوكيد المتواصل على العقلانية الجامعة؟! إنه اللامعقول الذي لا ننفك عنه. فهل العقل مجرد قشرة واللاعقل هو النواة والبنية؟

نقد العقلانية

إذن لا غنى عن نقد العقلانية نفسها، لتسوية العلاقة باللامعقول المقيم في غياهب العقل، وذلك بالاشتغال على هذا اللامعقول وتحويله من معطى وجودي أو وجداني إلى فعل معرفي أو نشاط عقلاني، تماماً كما لا غنى عن نقد الليبرالية، لتسوية العلاقة بقوى المجتمع الأهلي وطوائفه، وذلك بالاشتغال عليها والسعي إلى تحويلها من معطى اجتماعي إلى فعل سياسي أو نشاط مدني.

والنقد لا يقوم على الدحض والنقد بقدر ما هو اجتراح لإمكان أو خرق لحجاب أو كسر لحاجز أو تفكيك لعائق أو فلْق لممتنع. . والنقد بهذا المعنى يصيب جملة مفاهيم وممارسات:

1 ــ نقد النخبة

أول ما ينبغي إخضاعه للنقد هو مفهوم النخبة المستنيرة التي تقود البشر نحو نحو قيم العقل والحرية والإخاء وسواها من قيم المجتمع المفتوح. فما دام هناك نخب متميزة وقيادات فكرية، هناك أيضاً جماهير وقطعان. والقطيع البشري هو مادة المشاريع الطوباوية المستحيلة والمدمرة، أو آلة المجتمعات المغلقة والأنظمة الكلانية، ولهذا فإن مفاهيم النخبة والصفوة والطليعة تقوض مهمة التنوير والتحرير من أساسها.

2 ــ نقد المثقف

ما هي مهمة المثقف إذن، إذا لم يكن «قائداً للعقول» كما يريد له كارل بوبر أو كارل ماركس؟ إنه فاعل اجتماعي يؤثر في محيطه ومجتمعه وفي العالم، بما يبتكره من الأفكار والمفاهيم التي تسهم في عقلنة السلطات والقرارات أو المؤسسات والممارسات.

بهذا المعنى المثقف هو عميل فكري لا غنى عنه، بما يصوغه من

الإشكاليات الفكرية والعوالم المفهومية التي تقدم إمكانات جديدة للقراءة والتشخيص أو للتفكير والتدبير. إنه وسيط ضروري بين المعنى والقوة، أو بين الحرية والسلطة، أو بين المجتمع والدولة. وهو يمارس مثل هذا الدور، للحد من ممارسة الاستبداد والطغيان، بقدر ما ينجح في ابتداع ممارسات فكرية جديدة وفتح حوارات حية ومثمرة، أو بقدر ما يسهم في تشكيل مساحات للمعرفة أو في خلق بيئات مفهومية تعاد معها صياغة العلاقة بين الذات والغير، بين الفكر والحقيقة.

3 ـ نقد الحرية

إن نقد مفهوم النخبة يستدعي نقد مفهوم الحرية. والنقد يبين أن المرء لا يهوى الحرية بقدر ما يهوى الفرادة والتمايز، ولا يؤثر المساواة بقدر ما يسعى إلى النفوذ والجاه والحظوة. بهذا المعنى لا أحد ينوّر غيره أو يحرر سواه. وإنما كل فرد هو فاعل اجتماعي يصنع حريته بقدر ما يشكل سلطته. لنعترف بهذا الحقيقة إذا أردنا الحد من سلطة بعضنا على بعض، عنيت أن كل واحد يصنع حقيقته وحريته، بقدر ما يكون منتجاً في مجاله أو فعالاً في محيطه أو حاضراً على مسرح وجوده. أما الكلام الطوباوي على الحرية والمجتمع المفتوح، كفردوس ليبرالي أو كمجتمع مساواتي، خال من الهيمنة والصراع والتفاوت، فإنه وكما شهدت بذلك التجارب، ليس سوى الطريقة المثلى لإعادة إنتاج الاستبداد بأسوأ مما كان.

4 ـ نقد الحقيقة

النقد الحقيقي لا يقتصر على نقد الأفكار والمفاهيم، بل يطاول مفهوم الحقيقة بالذات. ونقد الحقيقة ليس مجرد نقد منطقي هدفه الفصل بين الصدق والكذب أو بين الحق والباطل، وإنما هو نقد هدفه تعرية ما يمارسه خطاب الحقيقة، فيما وراء معايير الفصل وألاعيب التصنيف، من آليات الحجب والتزييف أو الكبت والاستبعاد. إنه نقد أنطولوجي يتناول العلائق المتشابكة بين الذات واللغة والفكر والكائن.

مثل هذا النقد لا يمكن إلاّ أن يطال مفهوم الحقيقة «الموضوعية» أو «الكامنة» لدى بوبر. فالحقيقة ليست جوهراً مكنوناً نبحث عنه، أو سراً دفيناً نحاول اكتشافه، أو فردوساً ضائعاً نعمل على استعادته، أو هدفاً أسمى نسعى إلى الاقتراب منه. بكلام أصرح: إنها ليست ما نكتشفه أو نبحث عنه أو نقترب

منه أو نتماهى معه. إنها بالأحرى ما نمارسه ونختبره، أو ما نصنعه وننجزه، أو ما نقوم بتوليده أو تحويله. وهكذا فنحن إزاء مفهوم للحقيقة يتجاوز المنطق الصوري، بقدر ما يصدر عن منطق مغاير، هو منطق علائقي تحويلي؛ أي لا يقوم على دَرْك ماهيات بقدر ما يقوم على تفكيك بنيات وتحويل علاقات.

بهذا المعنى ليست الحقيقة وراءنا ولا هي أمامنا، بقدر ما هي إقامتنا في العالم واندراجنا في الحاضر وانخراطنا في صناعة الأحداث. إنها كيفية سوسنا لأنفسنا وطريقتنا في إدارة الأشياء أو علائقنا بالعالم أو إجراءاتنا في تحويل الواقع. بهذا المعنى أيضاً كل واحد يقيم صلة مع الحقيقة بتجاربه ومغامراته، بأعماله وصنائعه. وهذا ما يفعله بوبر. إنه أقام علاقة مع الحقيقة لا أكثر. وهي علاقة ملتبسة متعارضة، بدليل أنه كان يحدد لنا معيار الحقيقة، وهذا شأن الخطاب، لا ينفك عن تعارضه وتوتره.

5 ـ نقد مُعَلِّم الحقيقة

نقد الحقيقة يحمل على تخلي المرء عن القيام بدور «معلم الحقيقة». إن مثل هذا الدور الخادع أفضى إلى ممارسة ديكتاتورية الحقيقة وأمبريالية المعنى، من لدن سقراط حتى بوبر، مروراً بكل قادة الفكر وحراس الحقيقة.

من هنا فإن النقد الفعال يهتم بنقد الممارسات الفكرية بالدرجة الأولى، بمعنى أنه يعمل على تفكيك أبنية التفكير وقوالبه وآلياته، لتعرية الأوهام التي تعيق نشاط الفهم وعمل التشخيص. بهذا المعنى ليس النقد مجرد صراع إيديولوجي بين العقلانيين واللاعقلانيين أو بين الليبراليين وخصومهم. وإنما هو تفكيك للعقلانية، بوجهيها المعرفي والسياسي، وذلك لفضح ما تخفيه الخطابات والممارسات والمؤسسات، من البنى الباطنة والآليات اللامعقولة والممارسات المعتمة واللغونات الصامتة، أو لتعرية ما تستبطنه من التعاملات اللاهوتية أو الأسطورية أو الماورائية أو الدغمائية. فاللامعقول هو قاع العقل وباطنه، ولذا الفاشية تسكننا جميعاً.

الأقل فلسفية

بقي أمر أخير يختص بعلاقة بوبر بالفلسفة وبعض الفلاسفة. ويعنيني هنا مباهاته بأنه «أسعد الفلاسفة على الإطلاق»، كما كتب في سيرته. وأنا أصدق هذا التصريح الذي يشهد به بوبر على نفسه، أي على أنه أقل فلسفيةً مما

يحسب. فالفيلسوف، وكل مشتغل بالفكر، يقيم في قلقه ويبقى على توتره. إذ الفكر هو توتر دائم وارتحال متواصل بين الحدود القصوى للأشياء. والمتوتر لا يقر له قرار، ولا يهدأ له بال، مما يجعل سعادته مشوبة أو مخرومة. أو هو على الأقل سعيد بخروجه على ذاته، راض بتوتره وفقدانه الأمن المعرفي. ولا أظن أن بوبر اتجه بذهنه إلى مثل هذا المعنى. إذ هو كان دغمائياً فيما قرره من الحقائق. والدغمائي، الواثق بمبادئه المطمئن إلى معارفه، وحده هو السعيد فلسفياً.

من جهة أخرى يقول بوبر عن هيغل: معه ولدت «الفلسفة السيئة» نظراً لأن فلسفته تتصف بالتعقيد والصعوبة. وأنا أصدق هذا التصريح الذي أدلى به بوبر في مقابلة أجريت معه قبيل وفاته، نظراً لأحادية تفكيره وبساطته. وهذا يعني أن بوبر لم يقرأ الجانب الأنطولوجي في فلسفة هيغل، وإنما اقتصر على الجانب الإيديولوجي الذي استأثر بنقده، مما يشهد على أنه لم يفهم فلسفة هيغل على الأرجح.

ومن يرزح تحت أثقال هيغل الفكرية، لا يمكن أن يقوم بأود هوسرل وهيدغر فضلاً عن نيتشه. وكل ذلك يقلّل من شأن بوبر فلسفياً، لأنه لا يعقل أن يظهر فيلسوف كبير بعد هيغل وهوسرل وهيدغر من دون المرور بهم. فالفيلسوف الكبير يخرج على سواه منه بالذات.

من هنا تبدو أقاويل بوبر حول العلم والحقيقة والفكر ساذجة، إذا قِيست مثلاً بتحليلات هيدغر في هذا الخصوص. كذلك تبدو أقواله حول النقد والتنوير ودور اللغة ساذجة بسيطة، قياساً على تحليلات كنط وفوكو وأوستن ودريدا. إنها سذاجة المناطقة والعلماء عندما يتفلسفون. قد يكون بوبر نجماً ساطعاً في مجال الأبستمولوجيا، ولكنه لا يشكل سوى مذنّب صغير في فضاء الأنطولوجيا.

مراجع:

- د. أسامة عرابي، كارل بوبر، مدخل إلى العقلانية النقدية، منشورات المؤتمر الدائم للحوار اللبناني، بيروت، 1994.

- مجلة «القاهرة»، عدد أكتوبر، 1994.

ـ 9 ـ

الجابري وطرابيشي

النفي المتبادل وأمبريالية المشاريع

العنف الرمزي

مَنْ ينفي مَنْ؟

هل محمد عابد الجابري ينفي جورج طرابيشي أم العكس؟

ما أراه وما أقوله منذ البداية، هو أن النفي متبادلٌ بين الاثنين، وأن الذي بدأه هو جورج طرابيشي، على عكس ما يظن الكثيرون ممن تابعوا القضية التي أثيرت أخيراً على ساحة الجدل، أو ممن استنفرت هذه القضية شهيتهم إلى الكلام. وأعني بالقضية، هنا، أن تكون مسيحية طرابيشي، كناقد للعقل العربي أو كدارس للتراث الإسلامي، هي موضع الطعن والنقد، بحسب الكلام الذي صدر عن الجابري في هذا الخصوص.

والحال فإن طرابيشي، منذ كتابه «مذبحة التراث»[1]، أنكر على الجابري ما أنجزه في مشروعه الفكري حول «نقد العقل العربي»، بعد أن اتهمه بارتكاب مجزرة بحق التراث العربي والإسلامي. ومفردة «المذبحة» بالغة الدلالة في هذا الخصوص، إذ هي مشحونة بمعاني الإقصاء والعنف الرمزي. فالواحد منا عندما يقول لدارس التراث الذي حفر ونقب وحرك الفكر الراكد على ساحة الفكر التراثي، إنك لم تفعل في دراساتك سوى الإجهاز على ذخائر التراث وروائعه، فإنه يقوم بنفيه والإجهاز عليه على الصعيد الفكري والمعرفي.

هذا ما فعله طرابيشي منذ بداية علاقته بالجابري، وعلى نحو بدا معه أن النفي مطلوب لذاته. وكلام النهاية يُفسر الموقف منذ البداية، أعني كلام

(1) صدر الكتاب عن دار الساقي، لندن.

طرابيشي الآن عن التصفية والتحطيم والمحو[1]. ولا شك في أن ذلك ظلماً كبيراً للجابري وفكره. فإن هذا الناقد للعقل العربي، قد أتى بالجديد والمبتكر في قراءاته للنصوص التراثية. أقل ما يمكن قوله في هذا الخصوص، أنه حرث في أرض معرفية لم يجرِ الحرثُ فيها من قبل، واستخدم عدة فكرية جديدة في الدرس والتحليل، فأعاد صياغة المشكلات المطروحة، وقدَّم إمكانيات جديدة للتفكير حول قضية التراث، بقدر ما تطرق إلى مسألة العلاقة بين المعارف وآليات إنتاجها، أو بين العقل وأقاليمه اللامعقولة، مدشناً بذلك الدرس المعرفي الأبستمولوجي على ساحة الفكر العربي. وليس صدفة أن أعمال الجابري قد تركت أثرها وأحدثت أصداءها في الأوساط الفكرية والأكاديمية العربية، وأن صاحبها أسهم في تشكيل المشهد الثقافي الراهن في العالم العربي.

تهافت التهافت

ولا يعني الاعتراف بما أنجزه الجابري في مشروعه النقدي، الامتناع عن نقده ومخالفته. بالعكس، فنحن ننتقده بقدر ما نعترف بأهمية مشروعه. والمشروع الهام، بإشكاليته وأطروحاته، لا يُنتقد، لكي يُدحض أو يُنقض، بل يُنتقد لاستيلاد أفكار جديدة أو لصوغ إشكاليات مغايرة. وفي ما يعنيني، كنتُ من أوائل الذين فتحوا النقاش مع الجابري واعترضوا عليه، بدءاً من تعليقي على كتابه «نحن والتراث»، في مطلع الثمانينات؛ مروراً بمقالتي المطولة عن كتابه «نقد العقل العربي»، الواردة في كتابي «مداخلات» الصادر في عام 1985، تحت عنوان: «نقد العقل العربي عند الجابري: انفتاح العقل أم انغلاقه»؟ وصولاً إلى نقدي لمفهومه للعقل، بما سمّيته «نقد النقد»، على وجه التحديد، في كتابي «نقد النص»، الصادر عام 1993، تحت عنوان: «محمد عابد الجابري: مركزية العقل العربي».

من هنا، فإنني في تعليقي على كتاب «مذبحة التراث» لجورج طرابيشي، قلتُ عند صدوره بأنه ما هكذا يكون النقد المنتج والفعال، وبأن مصطلح «المذبحة»، لا يصلح لقراءة الأعمال الفكرية والخطابات الفلسفية، ذلك أن النقد لم يعد مجرد نقض للأحكام بقدر ما أصبح بحثاً عن شروط الإمكان، بعد

(1) راجع في هذا الصدد الحوار الذي أجراه معه عمر شبانه في الملحق الثقافي لجريدة «السفير»، بتاريخ 19/ 4/ 1997.

كتاب «نقد العقل المحض» لعمانوئيل كنط. والأحرى القول إن النقد هو اجتراح ممكنات للتفكير، بتشكيل موضوعات جديدة أو افتتاح حقول جديدة تتغير معها علاقتنا بالمسائل المطروحة، بقدر ما تفضي إلى فتح علاقات مغايرة مع الحقيقة أو إلى استخدام أدوات معرفية تغير تعاملنا مع المعرفة بالذات.

بهذا المعنى إن النقد هو أبعد ما يكون عن النفي. إنه لا يقوم على دحض المقولات واكتشاف الأخطاء، بقدر ما هو فاعلية فكرية تتيح، عبر استنطاق الخطابات وتأويلها، أو عبر الحفر في طبقات النصوص وتفكيك أبنيتها، تجديد القول ومضاعفة النص، بإشعال بؤرة للأسئلة، أو بافتتاح منطقة لعمل الفكر، أو بانتهاج منحى مغاير في التفكير، أو بابتداع ممارسة فكرية جديدة. بكلام آخر: إن النقد بهذا المعنى هو تصيير الممتنع على الفهم ممكناً ومعقولاً، وذلك على نحو تتغيّر معه علاقاتنا بالمفاهيم السائدة، بقدر ما تتغيّر العلاقات بين الذوات والأفعال والأشياء.

والأرجح عندي أن طرابيشي لا يمارس «نقد النقد»، الذي رفعه شعاراً لمشروعه، بالمعنى الأحدث للكلمة، وذلك بقدر ما يصدر في نقده عن منطق النقض والتهافت. هذا المنطق لا ينتج حقيقةً، بقدر يحاول نفي الحقائق، أي نفي حقيقة النص أو وقائعية الخطاب أو قوة المفاهيم والإشكاليات. وإذا كان حضور الجابري على ساحة الفكر، قد نجم عن «قوة إشكاليته»، كما يقر طرابيشي، فهذا اعتراف بأهمية ما قاله الرجل. ولا معنى عندئذٍ لأن تكون انتقاداتنا له صادرةً عن إرادة القتل والمحو أو مكتوبة بروح سادية عدوانية. فالأحرى أن نقول بدورنا قولنا وأن نصوغ إشكاليتنا الخاصة. وأياً ما يكن فإن ما نقوله هو مقاربات أو قراءات تسهم في إنتاج المعنى ولا تقبض على ماهيته. إذ لا حقيقة جوهرية تقوم بذاتها وتنتظر من يأتي للقبض عليها، وإنما نحن إزاء شيء، يُعاد تشكيله ويختلف عن نفسه باستمرار، باختلاف القراءات والخطابات. وهذا شأن التراث ونصوصه، كل مقاربة له، بالدرس والتحليل، هي قراءة حديثة له، تُعيد إنتاج المعنى بقدر ما تستثمر معطياته بصورة راهنة على الصعيد الفكري والمعرفي. وفي النهاية، لا وصاية لأحد على التراث، ولا أحد أولى به من سواه، بل ليس بوسع أحد أن يقوم بنفيه، إذ هو من القوة والحضور المؤثر، بحيث إن من يحاول نفيه، لا ينفي سوى نفسه، وأما القول بذبح التراث فلا معنى له أصلاً.

وهكذا فإن طرابيشي وقف موقف النفي والإعدام الفكري من أعمال الجابري، بقدر ما أراد «تصفية الحساب» معه، بعدما كان قد قرأه وتأثر به. والتصفية، أكانت مع الغير أم مع الذات، هي إعدام الموجود، في حين إن النقد المنتج والبناء، هو على الأقل إخراج الممكن مخرج الوجود، بالبحث عن شروطه أو بالاهتداء إلى المنهج المفضي إليه. أما نقد النقد فهو تغيير لعبة الممكن بخلق عالم فكري جديد تتغير معه جغرافية المعنى وأنظمة المعرفة، بقدر ما تتغير علاقات القوة وخارطة الأشياء. بهذا المعنى كل نقد هو تفكيك لأبنية الواقع وروابطه، من أجل إعادة تركيبها على نحو جديد.

انزلاق الجابري

مع أن الجابري يهمل نُقاده ولا يرد عليهم، كما هي عادته، فإنه على ما يبدو قد أحرج هذه المرة، وخرج عن صمته أو طوره، بعد أن استشعر أن حملةً مركزة تشن عليه من وراء انتقادات طرابيشي، فعمد إلى الرد، من غير أن يسمي منتقده، كما هي عادته. ولكنه قد انزلق في رده، إذ هو لم يرد على صعيد معرفي بمناقشة أقوال طرابشي بل رد على صعيد آخر هو أقرب إلى اجتماعيات الثقافة والمعرفة، معتبراً أنه مستهدَفٌ بالنقد من قبل أشخاص غير مسلمين، لا يريدون له العمل على تطوير التراث العربي والإسلامي من داخله. وقد قرأ طرابيشي وآخرون العبارة وفهموا الإشارة، فاعتبروا أن رد الجابري هو استهداف لطرابيشي في مسيحيته بالذات، بمعنى أنه اتهام له بأنه يتدخل في شأن لا يعنيه، أو أنه يتكلم على التراث العربي من خارجه.

بذلك أقام الجابري مطابقةً بين الإسلام والثقافة العربية مُستبعداً المسيحيين من فضاء هذه الثقافة. وقد أدرك الجابري خطورة كلامه، فاستدرك بالحديث عن الفضل الكبير للمسيحيين العرب على التراث الإسلامي قديماً، وعلى إسهاماتهم «العظيمة» في النهضة العربية حديثاً[1]. بل إنه اتهم من يعنيهم برده بأنهم هم الذين يتنكرون لهذه الإسهامات. ومع ذلك فإن كلام الجابري أحدث رأباً لا يُلأَم. فالإشارة إلى مسيحية جورج طرابيشي، كانت زِلةً كشفت منطق الحصر والاستبعاد الذي مارسه الجابري على أساس ديني أو طائفي.

والحقيقة أن الجابري قد ردَّ على نفي طرابيشي بنفي مضاعف: معرفي

---

(1) هذا ما صرَّح به الجابري في إحدى الصحف المغربية.

ومجتمعي. ذلك أن الجابري يمارس النفي من الأساس، بقدر ما يصدر عن مركزيته المغربية، مستبعداً من دائرة المعقول، من ليس بمغربي، أكان سنياً أم شيعياً، مسلماً أم مسيحياً. ثم إن الجابري يمارس النفي تجاه معظم الذين ينتقدونه، بإهمال نقدهم وعدم الاعتراف بهم، سوى إشارات وتلميحات، الإيجابي منها قليل والسلبي كثير. ولما سأله محمد نور الدين أفاية عن السبب الذي يمنعه من الرد على منتقديه، تذرع بأن أحداً منهم لم ينتقده المشروع من داخله. والأرجح أن المانع لذلك، هو إرادة الاستعلاء أو استراتيجية الإلغاء التي يمارسها المثقفون والكتّاب تجاه بعضهم البعض.

خداع النفي

وللنفي خداعه كما له ثمنه. ذلك أن من ننفيه ونعمل على تصفية الحساب معه، قد يخترقنا بقوة نصه ومفاهيمه، على ما تشهد العلاقة بين الجابري وطرابيشي. فالنقد الذي صدر عن هذا الأخير، بصرف النظر عن مضامينه القادحة وهواماته حول الهدم والمحو، هو اعتراف بالأهمية الفائقة لأعمال الجابري التي استعمرت عقل ناقده، فجعلته ينشغل بها ويشتغل عليها على مدى سنوات طوال، لكي ينجز بدوره مشروعه النقدي المضاد تحت يافطة «نقد النقد» الشائعة. وهكذا فإن من ننتقدهم نقع تحت تأثيرهم بشكل أو بآخر. ومن السذاجة أو النرجسية أن نعتقد أن بوسعنا التحرر منهم بالكلية أو تحطيمهم والقضاء عليهم. فكل خطاب يشهد في النهاية على نفسه، من حيث الجدارة والأصالة والابتكار، سواء على صعيد الأسئلة والإشكاليات، أو على صعيد الرؤى والمفاهيم، أو على صعيد منهج التفكير والممارسة الفكرية. بهذا المعنى لا أحد يستطيع تهميش أحد أو إقصاءه. هذا عند من يفهم «نقد النقد» ويمارسه بالمعنى الأحدث، إلاّ إذا كان الواحد يستخدم هذه المقولة بمعناها التهافتي الشائع، عندها يكون نقده مجرد ردة فعل لمن ينتقده لا توازي الفعل نفسه.

وهكذا فإن طرابيشي نجح في استدارج الجابري إلى الرد، ولكن من حيث لم يكن يتوقع ذلك، إذ أتى الرد من منطلق طائفي. هذا مع أن الجابري يتهم غيره بتهمة «التفكير الطائفي»، على ما ورد ذلك في كتابه «بنية العقل العربي»[1]، حيث

(1) راجع، نقد العقل العربي (2)، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية والمركز الثقافي العربي، 1986، ص 270.

اعتبر أن نقده للعرفان الشيعي قد تم من منطلق معرفي لا طائفي، إذ هو يعيش في مجتمع غير طائفي، هو المجتمع المغربي، غير مستبعِد أن يُتهم بالطائفية من قبل الذين يعيشون في مجتمع طائفي، مشيراً بذلك إلى نقاده في المشرق من الكتّاب الذين يعيشون في مجتمعات طائفية. وكان الجابري قد أقام مطابقة تامة بين اللامعقول المعرفي والفكر الشيعي، في حين أن الفكر الإسلامي يضرب بجذوره في منطقة الغيب واللامعقول، سواء في الدائرة الشيعية أو في الدائرة السنية. والأهم من ذلك أن العقل ليس نفياً للامعقول، بقدر ما هو علاقته به، إذ اللامعقول هو مادة العقل التي يتغذى منها ويشتغل عليها. بهذا المعنى إن العقل المنتج هو الذي يعمل على تصيير اللامعقولاً معقولاً ومفهوماً، وأما من يعتقد أن بإمكانه تصفية لامعقولاته فلا يحسن سوى تلغيم عقله. وهذا شأن الجابري بخصوص علائقته بطائفته، فهو بقدر ما أنكر التفكير الطائفي وقع فيه. مما يدل على أن العيش في مجتمع غير طائفي لا يعصم أصحابه من التفكير على نحو طائفي. فالأمر سيف ذو حدين. بمعنى أن الذي يعيش في مجتمع غير طائفي قد يفكر بصورة مركزية أو بصورة طائفية على ما فعل الجابري. وفي المقابل ما كل من يعيش في مجتمع متعدد الطوائف يفكر بالضرورة بصورة طائفية. بالعكس قد يكسبه التعدد انفتاحاً في المعاملة وخصوبة في التجربة أو غنى في الشخصية.

معسكرات المذاهب

على كل حال إن مؤاخذة الجابري لطرابيشي على مسيحيته أربك هذا الأخير بعض الإرباك. إذ قال في ردة فعله الأولى، بأنه إذا كان قد وُلِد مسيحياً، فإن ذلك لا يعني له شيئاً، إذ هو يشعر بأنه قومي عربي، كما جاء في مقالته التي يدعو فيها إلى «مقاضاة» الجابري أمام محكمة «المثقفين» العرب[1]. ثم عاد وقال لاحقاً، بأنه وإن كان يعتز بمسيحيته، فإنه ينتمي إلى الثقافة العربية والإسلامية. وهذه حقيقة. فالمسيحيون العرب ينتمون إلى الثقافة العربية والإسلامية، بالأصالة، بقدر ما شاركوا في صنع هذه الثقافة ونشرها.

يبقى أن المهم ليس الانتماء بحد ذاته بل طريقة التعامل معه. فلكل منا قبيلته أو طائفته أو حزبه، أي بيئته الاجتماعية. ولا جدوى من إنكار ذلك.

(1) هذا ما طالب به طرابيشي في مقالة له نُشرت في جريدة «الحياة» بعنوان: مقاضاة الجابري.

فالعلمانيون ودعاة المجتمع المدني، بقدر ما أنكروا طوائفهم استعادوها على النحو الأسوأ. المهم أن لا يتمترس الواحد داخل طائفته وأن لا يحول عقيدته إلى معسكر. ثمة إمكان آخر هو أن يمارس علاقته بمعتقده القديم أو مذهبه الحديث، بمرونة وانفتاح، أو بطريقة تفاهمية تواصلية، أكان دينياً أم قومياً، عرفانياً أم عقلانياً، خصوصاً أن الطوائف وتجارب الأحزاب لا تشجع، بل هي محبطة، من حيث علاقاتها ومعاملاتها بعضها مع بعض.

بهذا المعنى لا عقيدة تستحق أن ندافع عنها ضد العقائد الأخرى، أو أن نتركها لكي نتبنى عقائد جديدة. فمشكلتنا لم تعد في صحة العقائد وسلامة المذاهب. بالعكس المشكلة هي في ادعاء كل واحد أن عقيدته هي العقيدة الأصولية، الحقيقية والصحيحة، وهو اعتقاد مآله استبعاد أهل العقائد التوحيدية والوحدوية بعضهم لبعض. وهذا ما يفعله دعاة العقلانية ونُقاد العقل، إنهم يلغون بعضهم البعض، بقدر ما يدعي كل واحد منهم أن القابض على حقيقة العقل وحده من سواه. وهكذا ليست المشكلة في مضامين العقائد والمذاهب والأحزاب والشعارات، بل في سياسة الحقيقة بالذات، أي في كيفية التعامل مع الهويات وفي طريقة إدارة العقول والأفكار.

تصفية الحساب

هناك أمر يجدر التعليق عليه لأهميته، وهو دعوة طرابيشي إلى «مقاضاة» الجابري. والسؤال الذي يفرض نفسه هنا: مَنْ يُحاكم مَنْ ومَنْ يحكم على مَنْ؟ أو مَنْ هي المحكمة المؤهلة بإصدار الحكم والنطق بالقول الفصل؟ وهل ثمة إمكان أصلاً للقول الفصل؟

ما أراه في هذا الخصوص هو أن الجابري وطرابيشي يصدران عن نفس السلوك الفكري. وهو سلوك يقوم على إرادة الإلغاء من جهة، وممارسة أمبريالية المعنى من جهة أخرى. والألفاظ شاهدة على ذلك، إذ إنهما يستخدمان طريقة واحدة في النقد، مفتاحها عبارة «تصفية الحساب»، وما يرتبط بها من مقولات كالهدم والتحطيم والمحو، كما يرد ذلك بشكل خاص في خطاب النقد عند طرابيشي. فالجابري يقول بتصفية الحساب مع التراث العرفاني، لكي يحرر العقل العربي من لامعقولاته، كما أن طرابيشي يقول بتصفية الحساب مع مشروع الجابري لكي يتحرر من الأوهام والأكاذيب التي

ينطوي عليها هذا المشروع، بحسب تقييمه له. وهكذا نحن إزاء نفس آلية التفكير المتمثلة في إرادة الاستبعاد عند الجابري مقابل إرادة التحطيم والمحو عند طرابيشي.

ومن يقول بتصفية الحساب لا يمارس تفكيك الخطاب، أي نقد النقد. ذلك أن النصوص الهامة لها قسطها من الحقيقة والوجود، بوصفها وقائع خطابية أو مساحات مفهومية أو تشكيلات أدبية وجمالية. ولا معنى لتصفية العلاقة بها أو محو أثرها. فهي تفرض نفسها وتمارس صمودها، بقدر ما تحضنا على العودة إليها أو تشغلنا بقراءتها. وهكذا فنحن ننتقدها بقدر ما نفكر فيها وبها؛ ونخرج عليها، ولكن منها، لا بنقضها، بل بقراءتها قراءة مثمرة وفعالة. وهذا هو الممكن والمنتج: قراءة النصوص بالتأويل والانتهاك، أو بالتشريح والتفكيك، بحيث نتوصل عبر طيّها واستبطانها، أو عبر استيعابها واستدخالها، إلى إنتاج نص جديد يتجلى في صوغ إشكالية أو خلق مفهوم أو ابتكار منهج أو ابتداع أسلوب.

هذا شأن الذين قرأوا كوجيطو ديكارت: أنا أفكر إذن أنا موجود. إنهم لم ينقضوا مقولته أو يظهروا تهافته، لأن نص ديكارت هو أقوى من أن يتهافت، وإنما قرأوه باستدخاله في مركّب مفهومي جديد، تغيرت معه جغرافية العقل، أي العلاقة بين الأنا والفكر والوجود، بإنتاج علاقة جديدة مع الحقيقة، كما نجد لدى نيتشه أو هيدغر أو فوكو أو دريدا..

وهذا شأن الذين يقرأون الجابري، أياً كان تقويمهم لأعماله الفكرية. فإذا كانت هذه الأعمال قد أثّرت في تكوينهم الفكري طوال سنوات من الاشتغال بها والتفكير عليها، كما يعترف جورج طرابيشي، فلا يمكن إزالة أثرها، إذ هي وقائع خطابية، معجمية أو نحوية أو دلالية، قد فعلت فعلها في العقل الباطن أو في النص الظاهر. الأمر الممكن والمنتج هو طيها واستدخالها، أو صرفها وتحويلها لإعادة التركيب من جديد، صوغاً لإشكالية أو بلورة لأداة مفهومية أو ابتداعاً لممارسة فكرية، بصورة تؤدي إلى نسج علاقة جديدة مع التراث والفكر أو مع النقد والعقل. أما من يتعامل مع كتابات الجابري بمنطق الدحض والنقض أو بعقلية المحو وتصفية الحساب، فإنه يبقى على الأرجح وراءه، أو يكون الوجه الأضعف له أو الصورة الكاريكاتورية عنه.

منطق التفكيك

ولذا، يمكن إعادة النظر في مفهوم التفكيك نفسه. ذلك أن التفكيك، وإن كان يشي بالسلب والتقويض لفظاً، فإنه فاعلية فكرية ذات نتائج إيجابية وثمينة، بقدر ما يسفر عن مركبات مفهومية يُعاد معها ترتيب العلاقة بالأشياء، أو قراءة العالم قراءة جديدة، أو على الأقل الدخول على القضايا المطروحة من مداخل جديدة. بهذا المعنى إن التفكيك هو اشتغال دائم على الذات، لا من أجل تصفية الحساب معها، ولا من أجل تخليصها من رواسبها، كما نحسب ونتوهم، ولكن أجل تعرية ما يُمارس من تحجر عقلي أو زيف وجودي أو إرهاب نفسي، باسم الوحدات اللاهوتية أو الماهيات الماورائية أو عبادة الأصول أو التعلق الخرافي بالأسماء والرموز، ولا فرق أكان الاسم هو العقل أو أي اسم آخر.

ولنأخذ العقل مثالاً، ما دام الكلام يدور على نقد العقل ونقد النقد. إن الواحد منا إذ يعمل على تفكيك خطاب العقل ونماذج العقلانية، فليس لكي يخلّص العقل من شوائبه اللامعقولة أو عوارضة الخرافية بطرد اللامعقول إلى خارجه. بالعكس إننا نفكك أنظمة المعرفة وقوالب الفهم، لكي نفضح ما يمارس تحت اسم العقل من التفكير الأحادي والمنطق التبسيطي أو الإطلاقي، وذلك بفتح الفكر على ما كان ينفيه العقلُ بالذات، أي على ما يحسبه داعية العقلانية لامعقولاً، في حين أن الاشتغال على اللامعقول هو السبيل إلى توسيع فضاء العقل ومساحة الفهم.

وهكذا ليس التفكيك تصفية أو محواً. إنه بالأحرى عمل تحويلي ذو طابع تركيبي تواصلي. أما التحويل فبه يُعاد ترتيب العلاقة بين الأشياء في وضع ما أو قطاع ما أو على صعيد ما. وأما التركيب فبه نسعيد أو نستدخل المهمّش أو المكبوت أو المنفيّ. وأما التواصل فهو مدخل لتوسيع إمكانية الحوار والتلاقي والتفاهم، على نحو يفضي إلى تقبّل الواحد للآخر والاعتراف بمشروعية ما حقّق وأنجز.

في ضوء ذلك يبدو طرابيشي والجابري وجهان لعملة نقدية واحدة، من حيث اشتراكهما في مفهوم التصفية، سواء تصفية الحساب مع الماضي أو مع الحاضر، مع الذات أو مع الغير. هذا المفهوم هو ما يحتاج إلى تفكيك لتعرية

ما يخفيه من الخداع أو ما يَؤُول إليه من العقم. وكما أن تصفية الحساب عند الجابري، قد أنتجت علاقة غير معقولة مع العقل، تجسدت في نفي قارة معرفية بكاملها يمثلها النتاج الفكري الصوفي، فإن إرادة التصفية عند طرابيشي، جعلته يقيم علاقة غير معقولة مع عقله، تجسدت في نفي أعمال فكرية تركت أثرها ليس فقط على ساحة الفكر بل في عقل طرابيشي نفسه.

من هنا فالمطلوب ليس تصفية الحساب، بل تعرية هوامات التصفية والتحطيم والمحو. فلا تصفية ممكنة مع ما سبق من الخطابات والنصوص، وإنما النقد المثمر هو قراءتها لتوسيع فسحة القول، برسم صعيد للفهم أو تكوين مجال للمعرفة أو نحت مصطلح جديد للقراءة والتشخيص. كذلك لا تصفية ممكنة مع الذات، وإنما الممكن والمنتج هو تحويل العلاقة بها، بالاشتغال النقدي عليها، في ضوء الانفتاح على الحَدَث والآخر والعالم. ومن يعتقد أن بإمكانه تصفية الحساب مع لا معقولاته، إنما يعيد إنتاج اللامعقول نفسه، كما تشهد تجربة طرابيشي مع الجابري. فهو بقدر ما أراد محو أثر الجابري أعاد إنتاج نفس المقولات وعمل بنفس البداهات.

إرهاب المشاريع

وهذا ما يدخلنا إلى الوجه الآخر للسلوك الفكري عند الجابري وطرابيشي. عنيت بذلك ديكتاتورية الحقيقة التي يمارسها كلاهما مع سواه من المثقفين العرب الذين يدّعون بأنهم أصحاب مشاريع عريضة ونظريات كلية ودراسات شاملة، حول نتاجات العقل وتراثات الأمم، فضلاً عن الادعاءات الفاضحة حول تجديد النهضة أو الولادة الثانية أو تحطيم الأكاذيب التاريخية لإعادة بناء الحقيقة أو محو آثار المركزية الغربية من الثقافة العربية، وسواها من تهويمات النخب المثقفة التي دفع ثمنها الفكر في العالم العربي الهشاشة والهامشية، فضلاً عن الفشل والتراجع والإحباط على غير صعيد.

هذه الادعاءات الكبيرة هي ما ينبغي فحصه والاشتغال عليه. فمشكلة المفكر هي مع أفكاره بالدرجة الأولى: مع الأوهام التي ينبني بها عقله، أو الهوامات التي تختزنها مفاهيمه، أو التهويمات التي يشتغل بها مخياله، كما هو شأن العبارات المتداولة في خطابات المثقفين العرب، مثل عقل عربي، أو تراث إسلامي، أو مشروع ثقافي، أو عقلية استشراقية، أو مركزية غربية..

بكلام أوضح: ما يطلب منا وما نحتاج إليه ليس تفكيك تراث هائل، كالتراث الإسلامي أو التراث الهليني، يتطلب مسحُ الواحد منهما وقراءته فرقاً من الباحثين تشتغل عشرات السنين، كما تكشفَت عنه تجربة بروديل في تعامله مع التراثات والحقب التاريخية. ما نحتاج إليه هو أكثر تواضعاً وأكثر أهمية: أن نفكك فقط مفردة واحدة من المفردات المتداولة في خطاباتنا، أعني أن نفضح بداهةً من البداهات التي نشترك في السكوت عنها والتفكير بواسطتها، والتي تقف حائلاً دون فهم ما يحدث أو دون المشاركة الفعالة في المشهد الفكري على الصعيد العالمي. والمثال على ذلك مقولة «المشروع» الثقافي لنقد العقل العربي أو الإسلامي أو لنقد التراث الهليني. فما أكثر المشاريع، ولكن لم يتوصل أحدنا حتى الآن إلى فتح فرع علمي أو إلى خلق عالم مفهومي أو إلى ابتكار منهج معرفي. بل نحن نتحدث عن التفكيك بصورة لفظية عقيمة وغير منتجة. ولعل ما نحتاج إليه هو تفكيك مقولة «المشروع» بالذات. فنحن بقدر ما ندعي أننا أصحاب مشاريع ثقافية شاملة وعريضة، نمارس الاختزال والتبسيط أو الاستبعاد والإرهاب. وهكذا كل واحد منا يرهب سواه بمشروعه وعقلانيته وأسمائه، على شاكلة صموئيل هنتنغتون الذي ينذرنا بصراع بين حضارات يرعب بعضها بعضاً. وهذا شأن المشاريع الشمولية والتهويمات الإيديولوجية حول التراث والعقل والهوية، إنها تنتج الانغلاق والزيف والأحادية في التفكير.

وهذا شأن مقولة «المشروع النهضوي». فما نحتاج إليه الآن ليس «تجديد النهضة الأولى» أو استئناف ما بدأه أهلها. فلا مجال للقيام بذلك الآن، بل لا معنى لذلك سوى ممارسة مزيد من العزلة والمحافظة والهشاشة المفهومية. ذلك أنه قد تغلبت في الفكر النهضوي إرادة الهوية والعقيدة على إرادة الفهم والمعرفة، وطغت مهمة الدفاع والسجال على مهمة الفتح والكشف والخلق. من هنا محاولات أهل النهضة الالتفاف على الحقيقة وطمس الحدث الغربي، بما مثله من إنجازات حضارية وتحولات تاريخية وإبداعات ثقافية وفكرية. وما الكلام على النهضة الثانية الآن سوى وَهْم على وَهْم. إذ المطلوب هو اليقظة من السبات الإيديولوجي بتفكيك المقولات المتعلقة بالنهضة والهوية والثورة والحداثة، من أجل الانخراط في صوغ المشكلات الفكرية التي تهم الإنسان المعاصر بصرف النظر عن انتماءاته. بهذا المعنى تبدو أسئلة النهضة الثانية أسئلة ميتة، أو غير مجدية. فمشكلتنا الآن ليست كيف ننهض مجدداً، أو كيف نستأنف ما بدأه أهل النهضة العربية الأولى فلسفياً، بل أن ننخرط في نقد

العقلانيات الفلسفية للتحرر من أوهام الحداثة العقلية وهوامات الأصولية الفلسفية. هذا هو الرهان فلسفياً: إحالة الأحداث والوقائع التي ينسج منها وجودنا إلى إشكاليات فكرية أو إلى مركبات مفهومية نسهم من خلالها في تشكيل العالم وإعادة تركيب الواقع. الأجدى إذاً هو العمل على ابتكار لغة مفهومية جديدة نساهم من خلالها بصناعة المشهد الفكري في هذا العصر، عصره التَلْفَزة والأَعْلَمة والعَوْلَمة. ولا يعني ذلك نفي ما أنجزه أهل النهضة. بالعكس، إنه يعني استعادة ما نفوه، بتعرية ما مارسوه في تعاملهم مع الأحداث والحقائق من الأحادية والتبسيط، أو من النفي وعدم الاعتراف.

بكلام آخر: ما نحتاج إليه ليس قراءة تاريخية للأفكار والمقولات، من أجل الاستئناف والبدء من جديد، بل تفكيك تاريخ الفكر، بالتعامل مع الأفكار، كأحداث ووقائع. مثل هذا التعامل يفتح أمام أهل الفكر إمكاناً جديداً لخلق أفكار ومفاهيم تفرض نفسها على ساحة الفكر بقدر ما تمتلك وقائعيتها أو حدثيتها.

غاية القول إن معظم الذي يمارسون النقد من أصحاب المشاريع الشاملة، يقعون فيما يأخذونه على الغير: مراكمة الحُجُب وتكثيف الأوهام والغرق في التهويمات الإيديولوجية والماورائية المتمثلة في التعامل مع المفردات والوقائع، بعقلية الأفكار المطلقة والكليات المتعالية والنماذج التاريخية، أو بمنطق الهويات الصافية والماهيات الثابتة والوحدات البسيطة أو التصنيفات النهائية والحاسمة.

لنتواضع معرفياً: لسنا رُسُل الحقيقة والهداية، ولا أحد منا يقبض على ماهية العقل المحض، أو يمتلك مفاتيح النهضة والتقدم. كل واحد يعبر في النهاية عن خبراته ويصف معايشاته، بإنشاء خطاب يستخدم لغة مفهومية يُقيم من خلالها علاقات جديدة مع الحقيقة، أي مع الكلمات والأشياء، أو مع الأفكار والوقائع. والذين يدّعون القبض على حقيقة العقل أو التراث أو النهضة أو التقدم، يقعون في الوهم أو ينتجون اللامعقول، أو يغرقون في السبات أو يعودون إلى الوراء.

إن العلاقة مع الحقيقة يمكن أن تُبنى بعقلية المحاكمة والقول الفصل، أو بمنطق التحطيم والمحو. ولكن الأجدى أن تُبنى بمنطق آخر تحويلي تواصلي، وذلك بفتح الفكر على التنوع والتعدد، أو على المختلف والضد، أو على

المفاوضة والمساومة، أو على المداولة والمبادلة، أو على المجاز والاستعارة، أو على التخوم والحافات، بل على ما نحسب أنه الكذب أو الضلال أو التيه. فما نستبعده من مجال للحقيقة هو منتج للحقائق، أي يتيح نسج علاقات جديدة مع الكائن تُعيد للحدث قوته وللكلام نضارته، بإزالة ما يتراكم في الخطابات من الحُجُب الماورائية والكثافات الرمزية.

من هنا الحاجة إلى تفكيك البداهات المتراكمة في العقول، والتي تَحُول دون قبول الآخر، أو دون الانفتاح على ما يحدث، أو دون رؤية ما يستجد من الأفكار، كما هو شأن مقولات التصفية والتحطيم والتفتيت والمحو، وسواها من المفردات التي تنم عن منزع فاشي مدمر، يُعطي مصداقاً لقول من قال: إن الفاشية تسكننا.

ومع ذلك، أو لذلك، أنهي كلامي بالقول: ليس هذا المقال نقداً لكتاب طرابيشي حول «نظرية العقل»، وإنما هو تعليق على ما دار حول مشروعه أو حول قضيته مع الجابري، من كلام، سواء كلامه هو أو كلام سواه.

القسم الثالث

تحولات الحداثة

ـ 10 ـ

أوهام الموضوعية وسُبات الحداثة

1 ـ ممارسة فكرية جديدة

ما حدث من تغير على ساحة الفكر، لا يطال فقط الأفكار ومناهج التفكير، بل يطال أيضاً وخاصةً أنماط التفكير وطرق التعامل مع الأفكار. إنه تغير يتكشف عن ممارسات فكرية جديدة ومختلفة، تتجاوز النظر إلى الفكر بوصفه تصوراً للعالم أو قبضاً على حقائق الأشياء ومعاني الموضوعات، لكي تتعامل مع الفكرة بوصفها خبرة وجودية ومراساً ذاتياً أو رواية للحقيقة وقراءة للعالم. هذا التعامل الجديد مع الأفكار يحمل على إعادة النظر في كثير من المقولات التي توجّه التفكير والممارسات المعرفية، لدى أهل الفكر وطلاب المعرفة، مثل مقولة «المنهج الموضوعي». أو «البحث الموضوعي» أو «التفكير الموضوعي»، فهذه المقولات تُحمل غالباً محمل البداهات التي تستقر في الأذهان وتَنْبَني بها مواقف من الحقيقة وأشكال من المعرفة، الأمر الذي يجعلها خارجة عن نطاق النقاش والتفكير.

وفي هذه المقالة التي هي خروج على بداهة التفكير الموضوعي، محاولةٌ لتبيان ما ينطوي عليه خطاب الموضوعية من الوهم والتبسيط والاستبعاد. فالتفكير الموضوعي، بما هو تصور للموضوع، يُغفل لغة الفكر؛ والمنهج الموضوعي، بما هو مقاربة للموضوع، يقوم على توهم موضوعية الذات؛ والبحث الموضوعي، بما هو استقصاء لحقيقة الموضوع، يقوم على إقصاء دور اللغة وأثر الذات، بقدر ما يعمل على اختزال كينونة الموضوع وتجاهل حقيقته. وهكذا نحن إزاء استبعاد مركب تنطوي عليه مقولة «المعرفة الموضوعية» هو ما ينبغي إيضاحه وتفصيل القول في وجوهه.

2 ـ ما يحدث

البحث الموضوعي كما يمارسه الباحثون يسكت على علاقة الباحث بلغته

وملفوظاته. إنه بحثٌ يستبعد عالم اللغة من الحسبان، بقدر ما يحيلها إلى مجرد آلة للنسخ والتسجيل أو إلى مجرد أداة للتوصيف والتعبير. مثل هذه النظرة التي لا تعترف بكينونة العلامة وفاعلية اللغة، تقفز فوق المنجزات التي تحققت في ميادين كالألسنية وعلم الخطاب. وما تحقق هو أنه لا حقيقة تسبق النص عليها، ولا وعي بشيء إلاّ وهو وعي رمزي، ولا فكر يجري ترتيبه من دون أبنية اللغة وتراكيب الكلام. هذا ما يعنيه الاعتراف بكينونة النص وحقيقة الخطاب: لا معنى يسكن الموضوع في ذاته أو يقوم في ذاته، ولا معنى ينعقد في ذات مفارقة للصوت أو للرمز، وإنما المعنى يحلّ دوماً في ملفوظاته التي هي جسده وأرضه المحايثة.

بهذا المعنى، للمعنى، لا مجال للقول بمعرفة موضوعية تصف الأشياء كما هي في تمام ماهياتها، أو تجسد المفاهيم كما هي في تمام محضيتها. ثمة «عائق وجودي» يَحُول دون ذلك، يتمثل في وقائع الخطاب، أي في سلاسل المنطوقات وتشكيلات النصوص التي يجري إنتاجها وتداولها باستمرار. هذا العائق الوجودي هو ما تقفز عنه فلسفات الماهيات والمطابقات، قديمها وحديثها، سواء في المُثُل المجردة عند أفلاطون والمعقولات المفارقة عند الفارابي، أو في المفاهيم المحضة عند كنط والماهيات المتعالية عند هوسرل. ففي هذه الفلسفات التي تشكل أساس الفكر الموضوعي، تُقصَى تجارب أصحابها مع اللغة، أي تُستبَعد علاقاتهم بالمفردات والمصطلحات، وتهمل اهتماماتهم بتراكيب النحو وأساليب البيان أو ألاعيب المجاز.

نحن هنا إزاء محاولات تتناسى الخطاب الذي هو خارطة الفكر وجغرافية المفاهيم، لكي تحدثنا عن عقل أو وعي محض يلتقط الدلالات الأصلية للأشياء أو يَهبَها معانيها البكر، بواسطة الأفكار الشفافة والمقولات المتواطئة أو المفاهيم المحضة. والنقد إذ يكشف عن ذلك، بتعريته لآليات النسيان والاستبعاد، يعمل على تجاوز المطوِيّ في باطن العقل أو المغيَّب في غياهب الفكر، لكي يلتفت إلى المرئي والمشهود، ويتوجَّه نحو ما هو في الخبرة والمتناول، أو نحو ما هو قيد الإنتاج والتداول، أي نحو ما يحدث ويتشكل. والنص وحده هو الحدث. فهو الأثر الذي يبقى بعد كل مخاض فكري، وهو الحقيقة التي تصمد بعد رحلة البحث عن الحقيقة. بالطبع هذا شأن النصوص المهمة التي تمتلك وقائعيتها وتفرض نفسها باجتياز عصور المعرفة وحواجز اللغة والثقافة: إنها تخلق واقعاً

فكرياً فيما هي تروي الوقائع، وتصبح حدثاً يحتاج إلى القراءة فيما هي تقرأ الحدث، وتجعل الماهية تختلف عن نفسها باختلاف الكلام عليها.

3 ـ لغة مفهومية

مثل هذا التعامل الأنطولوجي مع الأفكار، يعيد الأمور إلى نصابها، بقدر ما يعترف للمنطوقات والتشكيلات الخطابية بدورها الفعّال في إنتاج المعاني وتشكيل المفاهيم. بذلك يجري تجاوز التضاد بين اللغة والفكر، فلا يعود الفكر قصداً محضاً سابقاً على اللغة، ولا تعود الكلمات مرايا للفكر، بل تصبح الأفكار هي نفسها «لغة مفهومية». ولا يقصد باللغة المفهومية هنا وجود «بنى نحوية» سابقة على وقائع الكلام كما عند تشومسكي، كما لا يقصد وجود «قوالب مفهومية» متعالية على التجربة أو منسلخة عن المعايشة كما عند كنط. وإنما المقصود وجود أنساق من العلامات وشبكات من الرموز يجري من خلالها الاندراج في العالم والتعاطي مع الواقع.

هنا لا تعود اللغة من لواحق الفهم وتوابعه، بقدر ما تصبح شكلاً له. ولا يعود الفهم مجرد أُطر قَبْلية للمعرفة، بل يصبح لغة تتيح التواصل والتراسل بقدر ما تتيح الاختلاف والمغايرة. بكلام آخر: مع اللغة المفهومية لا مجال للكلام على «نحو كلي» أو على «منطق متعالٍ» أو على «ماهيات محضة». فما يحدث هو تكوينات وتشكيلات لا تنفك عن التخلّق والاختلاف، أو أبنية ومستعمرات لا تتوقف عن التكاثر والانتشار.

ولهذا ليست المسألة أن نفسر ما لا يتناهى من الوقائع، أو إمكانية ما لا يتناهى من الوقائع، من خلال نسق من المبادىء أو جملة من القواعد الكلية، كما هي الحال في المنطق العلمي، بل المسألة أن نفسر عجز النظريات والتفاسير والشروحات عن الوفاء بماهيات الأشياء أو بمعاني الموضوعات ومحتوى المصطلحات، كما يشهد على ذلك أصحاب المناهج وشُرّاح المذاهب. إنه العجز عن استيفاء البحث في مسألة نحوية مثل «حتى» كما يُروى عن ذلك العالم العربي، أو عجز كنط وشُرّاحه عن شرح مفهوم «التعالي» على نحو قَبْلي ونهائي، أو عجز هوسرل وأتباعه من إيضاح مقصودهم بعلم الظواهر ومنهجها. الأمر الذي يجعل الكلام على ماهية الشيء لا يتناهى، ويجعل مهمة «الباحث عن المعنى»، لا تنتهي لكي تبدأ من جديد.

4 ـ خدعة الحياد

القول بالبحث الموضوعي يُقصي ما للذات من أثر وفاعلية، بقدر ما يفترض وجود ذات محايدة بوسعها أن تدرك حقيقة الموضوع، بتصورها له تصوراً دقيقاً ومطابقاً، وعلى نحو يتماهى فيه الفكر مع الواقع، واللغة مع الفكر. فالتفكير، بمعناه الموضوعي، ينبني على بداهة راسخة هي التطابق المركب بين الموجود والمفهوم والمَقُول.

مثل هذا التراكب يقوم على اختزال لأفعال التفكير وقِوى الذات. ذلك أن المسألة لا تتعلق بذات تتمثل ذاتها على نحو مباشر كما نجد عند ابن سينا، ولا بجوهر فكري يقيم مع ذاته علاقة شفافة وواضحة كما عند ديكارت، ولا بعقل يتماهى مع الواقع على نحو مطابق كما عند هيغل؛ ولا هي تتعلق بحدس أصلي عياني يُطْبِقُ على ماهيات الأشياء عينها كما نجد عند هوسرل. الأحرى القول: نحن إزاء تركيبة تتداخل فيها الظاهرة والصوت، العلامة والشيء، الرؤية والكلام، المفهوم والحدث. وكل تركيبة يجري ابتداعها، تصدر عن خبرة وجودية وتمثل تجربة فذة، وذلك بالمعنى الأحدث لكلمة تجربة، أي بوصفها جملة علائق وروابط يشتبك فيها الهوى والاعتقاد والمعرفة والسلطة والأمر والأمل..

وهكذا ليست العلاقة بالفكر بسيطة أو شفافة أو مطابقة. وإنما هي علاقة مركبة وملتبسة، تتردد بين وساوس الذات وهواجسها من جهة، وبين مباغتة الوقائع وانفجار الحوادث من جهة أخرى، فضلاً عن كونها لا تنفك عن أبنية اللغة وتراكيب الكلام. هذا ما يجعل العلاقة بالفكر هي علاقة باللغة، كما هي علاقة بالذات والعالم. والذات هي نفسها عالم من الميول والرغبات، أو شبكة من الأطياف والهوامات.. من هنا فإن الكلام لا يتطابق مع ما يقوله، بل هو حقل للدلالات وغابة من المعاني، تماماً كما أن المفهوم لا يتواطأ مع ما يفهمه، بقدر ما هو جهاز معقد من الآليات والأدوات، أو بطانة كثيفة من الصور والاستعارات.

بهذا المعنى ليست الذات مراقباً يسجل ما يقع في العالم. حتى في مجال العلم، قد تزعزع مفهوم الحياد عند المراقب. لأن الرقابة هي فعل منتج لواقع يخربط العلاقة بين المراقِب والشيء المراقَب. وهكذا ليست الذات مجرد مرآة

لجلاء الحقيقة، ولا هي مجرد مصفاة للفكر من الأهواء والأوهام، لجعله قادراً على استشفاف الواقع الموضوعي. وإنما الذات هي شيء ينثني بقدر ما ينبسط، ويحجب بقدر ما يكشف، ويقصد بقدر ما يَزِلّ، ويقبض على الأمر بقدر ما يضعف ويفقد السيطرة. ولذا تشكل الذات عائقاً وجودياً يتعذر تحييده أو قهره أو اختزاله، على ما يتوهم أصحاب الفكر الموضوعي. ومن يعتقد بحيادية الذات وموضوعيتها، في مقاربة الموضوع، يضل عن الموضوع بقدر ما يقيم علاقة زيف بذاته ووجوده. لا شك أن الذي يفكر في شيء أو يبحث عن شيء، قد يقيم علاقة نقدية بذاته تتيح له بالجهد والعناء أو المعاناة التحرر من أوهامه وأطيافه، ولكن ذلك لا يعني أن تصبح الذات «صفحة بيضاء»، بقدر ما يعني أن تمتلك إمكانيات جديدة تتيح لها تغيير علاقة القوى بينها وبين الأشياء والموضوعات.

5 ـ مقاومة الموضوع

ليس الموضوع مجرد شيء يمكن تمثله واكتناه معناه. وإنما هو أيضاً شيء له انثناؤه وقبضه، أي له قوته وإمكان حجبه. وإذا كانت الذات تشكل عائقاً وجودياً، يَحُول دون موضوعيتها، أي دون تحوّلها إلى مرآة في علاقتها بالموضوع، فإن الموضوع يشكل، هو الآخر، عائقاً وجودياً يتعذر قهره أو اختزاله، أي يتعذر القبض عليه في ماهيته التامة من قبل الذات.

من هنا ليست المعرفة مجرد تمثل لواقع أو وصف لماهية. إنها ليست مطابقة بالحدس بين قصدية الوعي وبنية الظاهرة. الأحرى القول: إنها علاقة منتجة لها مفاعيلها التحويلية على الذات والموضوع. بهذا المعنى، فالوصف هو إنتاج، والتمثل هو تحويل، والحدس هو تكوين، والمماهاة هي مغايرة.

مثل هذا التعامل مع المسألة، يتيح إعادة صياغة العلاقة بين الذات والموضوع، بحيث لا تكون الذات مجرد مرآة «حدسية» للواقع، ولا هي في المقابل تخلق الواقع على طريقة كن فيكون، بل ينشأ «تكوين متبادل» للذات والموضوع، هو ثمرة الفاعلية الفكرية والممارسة المعرفية.

هنا يجري العمل على تجاوز منطق القصد والتعالي والمماهاة، نحو منطق آخر ذي طابع «علائقي» أو «تحويلي». وهذا ما يتيح زحزحة عبارة هيغل القائلة: كل ما هو عقلي هو واقعي، نحو القول: لكل فكر وقائعيته. كذلك نزحزح مقولة هوسرل الشهيرة: كل وعي هو وعي بشيء، لكي نقول: كل

مفهوم هو إعادة تشكيل للذات والموضوع. إن المماهاة الهيغلية تنطوي على تسطيح للفكر والواقع. والقصدية الهوسرلية تَؤُول، في النهاية، إلى إقصاء الواقع لصالح الأنا المتعالية واهبة المعنى والمؤسسة للعالم، وهذا ما يُعيدنا إلى الوراء إلى العقل الفعّال، المفارق، واهب الصور ومؤسس العالم الأرضي.

6 ـ المنطق التحويلي[1]

في المنطق التحويلي يكفّ العالم عن كونه موضوعاً أو ماهية، لكي يغدو إمكانية للتشكل وطاقة على التغير. كذلك يكفّ الفكر عن كونه قصداً وتمثلاً أو قبضاً، لكي يغدو فاعلية تحويلية تتغير معها العلاقة بالأنا والعالم، بالذات وبالغير، بحيث تتغير علاقة المرء بنفسه بقدر ما تتغير علاقته بالواقع. هنا كل تفكير منتج يخلق واقعه بقدر ما يُستعمل بصورة خلاّقة، وكل معرفة تغدو أداة تشكيل وتحويل بقدر ما تؤدي إلى إغناء المفهوم وإعادة تشكيل الموضوع، أي بقدر ما تؤدي إلى إعادة ترتيب العلاقة بين الفكر والحقيقة. وهكذا تتغير هنا العلاقة بالأفكار بقدر ما تصبح الأفكار هي نفسها شبكة من العلاقات والروابط، أي شبكات تحويلية.

إن المنطق التحويلي، بما هو منطق علائقي، وليس المنطق الماهوي، بما هو منطق للكليات والمتعاليات، هو الذي يفسر لنا قدرة الفكر على إبداع التركيبات المفهومية المختلفة أو على ابتكار التشكيلات الخطابية المتكاثرة، أي هو الذي يتيح أن نفهم كيف أن الكلام على الشيء، يجري بما لا يتناهى من المقاربات والكيفيات أو من الأنماط والأشكال. لأنه إذا كان كل فكر يخلق واقعه، وكل مفهوم يشكل حقله، فلا مجال لقفل الكلام على الموضوع نفسه، بل كل قول جديد أو مفهوم مبتكر، هو نمط مختلف لوجود الأنا، بقدر ما هو شكل جديد للعالم أو علاقة مغايرة بالحقيقة. وهكذا ليس الفكر قبضاً على الماهيات، بل هو اشتغال على معطيات، واقعية أو فكرية، على نحو يؤدي إلى تحويل العلاقة بين الأنا والعالم. فالمسألة هي، في النهاية، مسألة علاقات نقيمها مع الأشياء، ذات طابع إنتاجي وتحويلي، بمعنى أنها لا تنفك تتغير

(1) أشير إلى أن هذه الفقرة والفقرات الثلاث التي تليها، تنطوي على مقاطع وعبارات، تكاد تكرّر حرفياً، ما وَرَد في المقالة الثانية: نقد المنطق. غير أني لم أشأ حذفها حتى لا أغيّر في سياق هذه المقالة: أوهام الموضوعية.

وتتحول، على نحو يتغير معه الفكر والواقع في آن.

7 ـ الماهية والعلاقة

مع المنطق التحويلي يجري تجاوز المنظور «المرآوي» للفكر، بقدر ما يجري تجاوز المنظور «الماهوي» للكائن، وذلك من أجل التعامل مع الأشياء على نحو تبادلي أو «علائقي». فليس الفكر هنا مجرد تصور للعالم أو مجرد علم بالوقائع، وإنما هو فاعلية لها وقائعيتها، وممارسة وجودية خلاقة تتغير معها العلاقة بالواقع والحقيقة. من جهته لا يعود الكائن مجرد ماهية محضة أو بسيطة ينبغي اكتناهها أو تصورها، بل يصبح محصلة علاقاته وجملة تبادلاته التي هي جُماع إمكانياته المفتوحة دوماً على اللامتوقع.

بهذا المعنى لا يبقى الكائن على ما هو عليه، بل يكون دوماً ما يختلف عن نفسه ويتزحزح عن مركزه، أو ما يغيّر أسماءه ويبدل صفاته. قد يُسمى الوجود أو الصانع أو المحرّك أو الله أو الواجب أو الحق أو الخلق أو المادة أو العود الأبدي أو الشرط المتعالي... وهكذا نحن إزاء شيء لا يمكن القبض على معناه الموضوعي أو على ماهيته المحضة. يشهد على ذلك تاريخ المحاولات الفلسفية منذ أفلاطون حتى هيدغر: كلها أخفقت في مزاعمها الرامية إلى القبض على حقيقة الموجود أو على معنى الكينونة. لأنه لا ماهيات يمكن أن تُعرف، بل ثمة علاقات ينشئها الفكر ما ما يحدث ويتشكل من الحوادث والظاهرات، أو من القوى والتكتلات، أو من البنى والمؤسسات، أو من النصوص والخطابات.

وهذا هوسرل، زعيم الماهويين، قد كتب عشرات الألوف من الصفحات هي محاولات في الرد والإحالة أو في الاختزال والتصفية، من أجل وصف منهجه الموصل إلى «الظاهريات المحضة»، أي من أجل وصوله إلى «البنى الموضوعية» للماهيات المحضة. ولكنه لم يستطع إيفاء المنهج حقه في البحث. بل هو غادر هذا العالم وفي نفسه شيء من علم الظواهر ومن منهج الظواهر. وهكذا فهو لم يبلغ في أبحاثه ما أراد بلوغه، لأنه لا شيء يُعطي نفسه في ماهيته المحضة للوعي المحض بالمنهج المحض، بل ثمة واقع يفرض نفسه على الفكر، بقوته وكثافته، بتعقيده واختلاطه، بنتوئه ومقاومته. وما توصل إليه هوسرل هو عكس ما سعى إليه. بمعنى أنه لم ينجح في محاولات الاختزال

والتصفية، بل كدَّس كل هذه التشكيلات الخطابية وراكم كل هذه الأجهزة الفكرية المعقدة، التي هي نصوص وآثار تفرض نفسها علينا بقدر ما تنطوي على ممارسة فكرية مختلفة، هي افتتاح لمناطق جديدة من مناطق الوجود أو اكتشاف أراضٍ جديدة لاستيلاد المفاهيم.

وهكذا فما بقي من هوسرل ليس منهجه الصارم ولا مذهبه المحكم، لا ماهياته الموضوعية ولا موضوعاته المتعالية، بل أعماله الفكرية التي من خلالها أفصح عن خبرته المعاشة، ومارس علاقته بذاته ووجوده، أو جسَّد مفهومه للوعي وللعالم. وهذه الأعمال لم تُوصِل إلى تأسيس الفلسفة كعلم صارم، وإنما هي حقول للقراءة أو بُؤَر للمعنى أو سلسلة من الإشكاليات الفكرية التي ننشغل بها ونشتغل عليها. وفي أي حال إن الفكر الفلسفي، بمؤسساته ومدارسه ومناهجه، قد انفجر بعد هوسرل، بحيث إن الفلسفة هي اليوم على غير ما كانت عليه، مفهوماً وممارسة.

وليستيقظ من سُباتهم المنهجي أولئك الذين يقولون لنا اليوم، في العالم العربي، بأن أزمتنا الفكرية تتمثل في غياب المناهج العلمية الصارمة. فقد انصرمت عقودٌ، وستنصرم عقودٌ أخرى، دون تحقيق هذه الغاية. لأن المسألة هي أن نتحرر من أوهامنا عن الفكر وموضوعاته ومناهجه، بحيث نمارس حريتنا في التفكير، لا على منهج سَبق، بل بالدخول على القضايا والمسائل، من مكان غير متوقع، وذلك بقدر ما نقدِّم صيغة جديدة للعلاقة بين الفكر والواقع، تجعل الممتنع ممكناً، أو تستبق ما يمكن أن يقع. وأما الدعوة إلى تأسيس المدارس والمناهج، فليست سوى تكرار للمحاولات الفاشلة منذ إبراهيم مدكور صاحب كتاب: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، إلى حسن حنفي صاحب كتاب: مقدمة في علم الاستغراب.

وهكذا لا شيء يتماهى مع نفسه، ولا قول يتطابق مع معناه؛ تماماً كما أنه لا فكر ينطبق على واقعه، ولا مفهوم يتواطأ مع ما يفهمه. الأحرى القول: إننا إزاء علاقات بين اللغة والفكر والذات والوجود، تخضع للتبدل والتغير، وذلك ضمن صياغات وتراكيب مفهومية يُعاد معها، دوماً، تركيب العالم من جديد.

نحن منخرطون في العالم. ولا معنى لوضعه بين قوسين لكي نؤسس المعنى. إذ المعنى يتأسس على لا معناه، تماماً كما أن العقل يتستّر على

لامعقولاته. وهذا ما يجعل من المتعذر القبض على ماهيات الأشياء والأفكار والنصوص. وهو الذي يفسر لنا كيف أن الواحد يقضي العمر كله دون أن يبلغ مقاصده في استيفاء البحث حول منهجه أو مذهبه أو فنه، كما هو شأن الباحث عن حقيقة الفلسفة أو عن ماهية الشعر أو الفن، أو عن ماهية البحث نفسه. ذلك لأن ماهية الحقيقة أنها لا تسبق البحث عنها. وأما «البحث» فليس سوى انخراط في تجارب أو اكتساب خبرات تتغير معها، باستمرار، العلاقة مع اللغة والأفكار والمناهج، بقدر ما تتغير العلاقات مع مواضيع البحث وموضوعات الكلام.

8 ـ المطابقة والمراهنة

ثمة ممارسة فكرية جديدة يتكشف عنها المنطق التحويلي والفكر العلائقي، هي عملية مركبة تتيح تجاوز المنظور «التطابقي» للحقيقة، بقدر ما تتيح تجاوز المنظور المرآوي للفكر، والماهوي للكائن. وفي المنظور التطابقي تُفهم الحقيقة بوصفها انطباق التصور على الواقع، أو مماهاة القول والحال.

ومفهوم المطابقة هو مفهوم ماورائي ينبني على التعامل مع الحقيقة بوصفها واقعة خفية ينبغي اكتشافها، أو سراً دفيناً ينبغي كشفه، أو أصلاً أول ينبغي التماهي معه، أو معنى مفارقاً للتجربة ينبغي دَرْكه، أو جوهراً مكنوناً ينبغي البحث عنه واكتناهه.. بهذا المعنى تسبق الحقيقة البحث والتجربة وتتقدم على الفكر واللغة. ولذا، فهي تُفهم هنا بصفتها القَبلية والضرورية، أو اليقينية والدغمائية.

أما في المنظور العلائقي، فالتعامل مع الحقيقة يجري بصفتها التاريخية والبَعْدية والمؤسساتية. فهي هنا ما ننشئه من الأبنية والمؤسسات، أو ما نتتجه من الوقائع والأفكار، أو ما ننسجه من الخطابات والروايات، أو ما نراهن عليه من التحولات والتطورات. قد تكون مفاهيم نبتدعها، أو وقائع نسهم في فرضها، أو معايير نصنِّف على أساسها، أو مهام نحسن أداءها، أو ألعاب نتقن إدارتها وإخفاءها.

وأياً ما كان الأمر، فالحقيقة لا تسبق العمليات والسيرورات المفضية إلى إقرارها وإنتاجها، بل هي مرهونة بلغة البحث وأدواته ومؤسساته أو سياساته. ولهذا فنحن فيما نبحث، نصدر عن سياسة للحقيقة؛ وفيما نحفر وننقب، نبتكر أدوات للمعرفة؛ وفيما نشرّح ونفكك، نركّب أجهزة جديدة للمقاربة والفهم.

بهذا المعنى كل نص ينتج حقيقته، وكل قول يولّد معناه، وكل ممارسة معرفية تغير علاقتنا بالكلمات والأفكار والأشياء. بكلام آخر: لا شيء ولا موضوع ولا ماهية، تبقى على ما هي عليه، بعد البحث عنها ومعرفتها والكلام حولها.

على هذا النحو يمكن للواحد أن يتعاطى مع مشكلة العقل، بمعنى أنه عندما يفكر في موضوع العقل، لا يبحث عن ماهية صافية خالصة من شوائب اللامعقول، لكي يحقق معقوليته بدركها والتماهي معها، وإنما يفكر في وقائع وتجارب أو يشتغل على أفكار ونصوص، لكي يكشف ما ينطوي عليه خطاب العقل نفسه من الممارسات الأسطورية أو الأبعاد اللاهوتية أو التعاملات الدغمائية أو الآليات اللامعقولة.. بذلك لا يتمثل أحدنا ماهية العقل المحض، بل يمارس عقلانيته بقدر ما يستخدم عقله بصورة فعالة، أي يغيّر مفهومه للعقل بقدر ما يكشف عن لامعقوليته بالذات، ويتعاطى معه بطريقة مختلفة بقدر ما يعيد ترتيب علاقته باللامعقولات.

بهذا المعنى ليست العقلانية مرحلة نقطعها أو عتبة نجتازها أو شهادة نحصل عليها، بعد أن نفوز بمعيار للعلم الحق أو للعمل الحق، بقدر ما هي نقد مستمر للعقلانيات السائدة أو الموروثة للكشف عن قصورها ومآزقها. إنها فاعلية فكرية، نقدية ومستمرة، نمارسها بتفكيك أبنية وتحويل علاقات، لا من أجل تنقية العقل من شوائبه، بل من أجل تسوية علاقة المرء بأهوائه وكل ما لا يعقله أو يتحكم به، وأما من يعتقد بإمكان تصفية لامعقولاته، فلا يحسن سوى تلغيم عقله.

وهذا شأننا مع مسألة التنوير: إن أحدنا يتكلم على الأنوار، ليس فقط من أجل عرض أفكار التنويريين، بل لكي يمارس فاعليته التنويرية، بالكشف عما تنطوي عليه مشاريع التنوير من التعتيم والكبت والاستبعاد. وأما من يعتقد بأن هناك عتبة يجتازها المرء، تنقله من عصر الظلمات إلى عصر الأنوار، فإنه يمارس علاقته بالتنوير بصورة غير تنويرية، هي التي تفسر تعثّر محاولات التنوير بالرغم من كثرة الكلام وتكرار الدعوات.

وليرقُد في سباتهم العقلي أولئك الذين يقولون لنا: كيف ننتقد التنوير أو العقلانية، ونحن لم نصبح بعدُ تنويريين أو عقلانيين! مثل هذا القول هو الذي يفسِّر لنا كيف أننا لم نصبح كذلك، وهو يشهد على أن أصحابه يقيمون مع عقلهم علاقة عجز وقصور، أي يشهد على عجزهم عن عقلنة معارفهم

وسلطاتهم وممارساتهم. إذ العقلانية هي، بوجه ما، علاقة نقدية يقيمها المرء مع أفكاره، تتيح له تصيير عقله «فعالاً» في قراءة العالم وصناعة الذات. وهكذا ليس العقل ماهية ندركها على سبيل التمثل والتمثيل أو على سبيل المطابقة والتطبيق، وإنما هو ممارسة وجودية تتغير أبنيتها وعلاقاتها، مع كل فضاء فكري يُفتتح أو كل شكل معرفي يُبتكر أو كل ميدان عملي يُدَشَّنْ أو كل حقل مجتمعي يتكوّن.

وهكذا ففي التعامل التحويلي والعلائقي، لا نبحث عن ماهيات صافية ولا نصل إلى مطابقات تامة، بقدر ما نعمل على تفكيك بنيات أو تعرية آليات أو فضح ممارسات أو تحويل علاقات. وهذا شأن الفكر الفلسفي: إنه يقيم علاقة نقدية مع ذاته وموضوعاته، أي مع كل ما جرى التفكير فيه، لتبيان ما يمتنع على التفكير أو ما يخرج عن نطاقه. ذلك أن الذات المفكرة، فيما هي تقصد موضوعاتها، لكي تحدس وترى وتعرف، لا تصدر عن بداهة أُولى ولا تبلغ مثل هذه البداهة، لأنها تَبْنِي وتَنْبنِي بواسطة عقائد خرافية أو أسس أسطورية أو نماذج أصلية أو مسلمات واهية أو أطياف خادعة. . . بهذا المعنى، نحن لا نفكر لكي نؤسس، بل نفكر من أجل نبش الأسس المتوارية، إذ التأسيس يقوم على حجب الكائن أو طمس الحدث، بقدر ما يخلع صفات الوحدة والتعالي والضرورة والكلية والصرامة على ما يتصف بالمغايرة والمحايثة والاحتمال والانخرام. . معنى ذلك أن مأزق المناهج الصارمة والموضوعية، يكمن بالذات في صرامتها وموضوعيتها، لأن ادعاء الصرامة يولد خطابات مليئة بالثقوب والفراغات؛ ولأن كل مفهوم يكوّن موضوعه أو صعيد اشتغاله. ولذا، فنحن إذ نفكر ونعرف، لا نعرف على نحو استدلالي محكم، ولا نفكر في موضوعات جاهزة التكوين، بل نستخدم فكرنا بصورة حرة ومفتوحة، دوماً، على اللامعقول واللامتوقع، وعلى نحو يجدّد أقاليم المعنى وحقول الفكر، بالخروج على المواضعات وصرف الدلالات، أو بزحزحة المشكلات وتحويل الموضوعات. بهذا المعنى كل تفكير منتج ينطوي على قدر من المراهنة على امتلاك إمكانيات جديدة للحياة والوجود، بتغيير شروط واختراق حدود، بابتكار صيغ للتعاطي مع العالم بصورة أكثر مفهومية وأكثر فاعلية.

إذن نحن إزاء نمطين من التفكير، الفارق بينهما كبير، لأنه يتصل أوثق اتصال بمحنة المعنى وإشكالية الحقيقة وصناعة المشهد. فالتعامل مع المعنى

بصورة ماهوية مفارقة، أو مع الحقيقة بصورة أحادية تطابقية، يفضي على الأرض إلى الخرق والانتهاك، أو يؤدي إلى الفشل والإحباط، أو يُترجم إلى عنف وإرهاب، على ما شهدت التجارب وما تزال تشهد، لدى الذين يعتقدون بإمكانية القبض على ماهية المعنى أو درك حقيقة الماهية. وهذا شأن الذين يدعون امتلاك مفاتيح الحقيقة والهداية والخلاص، فهم لا يحسنون سوى ممارسة إمبريالية المعنى وديكتاتورية الحقيقة، على ما نعامل المثقفون والدعاة مع معانيهم وهوياتهم ومقولاتهم، كالاشتراكية والعقلانية والعلمانية والحرية، أو الإسلام والتقدم والتنوير والتحديث.

9 ـ الخلق والتطبيق

التحرر من وهم المطابقة هو في الوقت نفسه تحرر من وهم التطبيق الذي هو الابن الشرعي للمطابقة. فإذا كان الفكر ليس مجرد نسخة عن الواقع، فمعنى ذلك أن الواقع لا يمكن أن يكون صورة طبق الأصل عن أفكارنا، ولا هو يتغير بتطبيق مقولاتنا عليه.

إن مقولة التطبيق تُقصي أثر التجربة والممارسة على الأفكار، بقدر ما تتعامل مع الفكرة بوصفها صورة أو مرآة، أو بالعكس نموذجاً ومثالاً. في حين أن الفكرة هي وليدة التجربة وثمرة المعاناة، أي هي خبرة وجودية تشتبك فيها منظومات الرمز وأنظمة المعارف، ألاعيب الهوى وأنماط السلطة، أساليب العيش وأشكال الاهتمام بذات النفس. ولهذا لا فكرة تبقى بعد التطبيق على ما هي عليه، بل يُعاد إنتاجها وابتكارها، ترميماً وتطعيماً، أو إغناء وتوسيعاً، أو انتهاكاً وتأويلاً. .

من هنا نحن نغير الواقع بقدر ما تتغير أفكارنا، ونصنع الحقائق بقدر ما نصنع حقيقتنا، ونعيد تشكيل العالم بقدر ما نبتكر أشكالاً جديدة للمعرفة. والتعامل مع الأشياء من هذا المنظور العلائقي يتيح صياغة ثنائية الواقع والفكر من جديد، على نحو يتجاوز الواقعية والفكروية في آن، بحيث لا يعود الواقع مجرد ترجمة للأفكار والنظريات والسيناريوهات كما يتوهم أصحاب العقائد والأدلوجات والاستراتيجيات. وفي المقابل لا يعود الفكر مجرد انعكاس للواقع، كما يعتقد الواقعيون. وإنما يجري التعامل مع الفكر بوصفه علاقة مع الواقع، هي علاقة تقوم على التوتر والتردد. ذلك أن وقائعية الواقع هي لاتوقّعه

بالذات. وهذا ما يجعل الفكر يتردد بين ما يقع وما لا يقع. وتلك هي إشكاليته.

بهذا المعنى كل من يُعْمِل فكره، إنما يفكر في جملة علائق يشتبك فيها الجسد واللغة والسلطة والمعرفة والحدث والكائن. ولأن الفكر هو كذلك، أي علاقة بالواقع، فإن صاحب الفكر الحيّ والمتجدد، يغير علاقته بواقعه بقدر ما يغير علاقته بذاته. من هنا فإن الذي يفكر بصورة فعالة، لا ينفي الواقع، مهما كان صعباً ومريراً، بل يعمل على أفكاره لتغييرها، لأن الواقع الذي لا يتغير يصبح قابلاً للتغير، بقدر ما نغير أفكارنا أو طرقنا في التفكير أو ممارساتنا الفكرية. أما الذي يغرق في قوقعته ويشتغل بحراسة أفكاره، فإنه لا يحصد سوى الفشل والإحباط. وهذا شأن الذين يعملون على تطبيق أفكارهم ومقولاتهم. فنتائج التطبيق كانت سلبية، وأحياناً كارثية، بقدر ما سعى أصحاب المقولة، إلى إقحام النظريات الجاهزة والأحكام المسبقة أو الخطط المبسّطة على واقع يتصف بالاختلاط والتعقيد، بالتدفق والسيلان، بالنبض والاضطرام..

10 ـ خرافة التفكير الموضوعي

إن التفكير الموضوعي، بما هو تجاهل لذاتية الأشياء، قد أنتج أسوأ أنواع الذاتيات، بقدر ما جرى التعامل مع مقولة الموضوعية كعقيدة وأدلوجة. والحال فإن الذين توهموا إمكان التطابق بين الذات والموضوع أو القبض على حقيقة الموضوع، باسم موضوعية الذات وتجردها، قد مارسوا ديكتاتورية الذات على الكائنات والذوات الأخرى، من خلال التعاطي معها كحقل للاختبار والتجريب، أو كمادة للتصنيف والتقويم، أو كموضوع للتطويع والتطبيع.

ولكن الكائن هو قوته على الانحجاب. إنه قدرته على مقاومة محاولات بَسطه وتشييئه. بهذا المعنى لا تقتصر الذات على عالم البشر، بل لكل كائن ذاته وحقيقته. ولهذا فالكائن ينفجر في مواجهة موضوعيتنا الخادعة وحتمياتنا الصارمة، بقدر ما نحاول بَسْط طياته أو تفكيك بنيته، على ما تشهد على ذلك محاولات تفكيك بنية الذرة وتفتيتها. وبالإجمال فالذين تعاملوا مع الطبيعة والمجتمع والتاريخ بمنطق البحث العلمي والقوانين الموضوعية، قد حصدوا انتقام التاريخ وتلوث البيئة والجهل بأحوال المجتمع والعالم.

وهكذا فالموضوع يفلت باستمرار من محاولات تشييئه، أكان ذرةً أم نفساً، خليةً أم مجتمعاً. وهذا ما يحمل على إعادة صياغة ثنائية الذات والموضوع بحيث يجري الاعتراف بذاتية الشيء وفاعلية الموضوع، مقابل انخرام الذات الإنسانية ومشروطيتها. بذلك يتم تجاوز قصدية الذات بقدر ما يتم تجاوز شيئية الموضوع. فالقول بقصدية الذات وموضوعيتها، أي بموضوعية القصد، يُخفي حقيقة الذات بقدر ما يُخفي حقيقة الموضوع. ولكل حُجْب ثمنه. والثمن هو تضخّم الأنا من جهة وانتقام الأشياء من جهة أخرى. وإلاَّ كيف نفسِّر الخراب الذي يحصده البشر اليوم؟ كيف نفهم هذا التراجع بعد كل هذا السعي إلى التقدم؟ وكيف نفسِّر هذه الممارسات اللامعقولة أو المجنونة، بعد أطوار من العقلنة وعهود من التنوير؟

إنها مركزية الإنسان في وجهيها الديني والفلسفي: فقصدية الوعي وتعالي الذات ونرجسية الأنا، هي التي تفسِّر ما يحدث ويتجسَّد أنقاضاً على أرض الواقع، ونقائض في العقل والمنطق. فهذا هو ثمن إرادة السيطرة على الطبيعة وتسخير الكائنات لمصلحة الإنسان. وهذا هو ثمن محاولات التأسيس والتأصيل. ولهذا لا يجدي تفسير ما يحدث بالقول إننا خرجنا على أسس التنوير أو حرّفنا مشروع الحداثة العقلية عن مقاصده. الأجدى أن نُخْضِع الأسس والمشاريع للمساءلة والنقد، لكي نكشف عما تخفيه المقاصد من إرادات الهدم والتدمير، أو عما تحجبه إرادة التأسيس والتأصيل من أشكال الهيمنة والسيطرة، أو عما تختزنه إرادة المماهاة والمطابقة من منازع الإقصاء والاستبعاد، أو عما تَؤُول إليه مشاريع التطبيق من التعسف والتزمت.

والذين يتحدثون اليوم عن تحريف المقاصد والخروج على الأسس، فضلاً عن الذين يتحدثون عن إعادة التأسيس والتأصيل لعصر جديد من التنوير، لن يحصدوا سوى الفشل والإحباط، أو انتظار الخلاص الذي لن يأتي، بل هم لا يحسنون سوى مراكمة الحجب ومضاعفة الطيات أو تكثيف العتمات. فالأجدى أن يعيدوا التفكير في كل ما جرى تأسيسه، بنقد مشروع الحداثة والتنوير من أساسه. ذلك أن هذا المشروع قد آل إلى ما آل إليه من التصدع أو الانهيار، ليس لأنه قد حُرِّف أو أُسيء تجسيده، بل لأنه قد تأسس على إخفاء إنسانويته التي هي شكل حديث للاهوت القديم. ففي اللاهوت كل الكائنات هي مُسخَّرة لمصلحة الإنسان، تماماً كما أن الإنسان هو سيد الطبيعة ومالكها في

الشكل الحديث، وكلاهما وجهان لعملة واحدة، هي ممارسة الإنسان مركزيته وطغيانه بالنسبة إلى بقية الكائنات. وبالطبع ففي كل عصر تمارس حضارة معينة مركزيتها بالعمل على تهميش الحضارات الأخرى أو استبعادها أو الغض من قيمتها، كما يمارس الغرب الحديث مركزيته تجاه المساحات الثقافية الأخرى.

كذلك لا جدوى من الكلام على تأسيس عصر تنوير جديد، لاستئناف أنوار النهضة، كما يُقال في العالم العربي بشكل خاص. فالمسألة تتعدى إعادة النظر في الأسس. إنها مسألة تعرية ما تخفيه الأسس، لا من أجل وضع أسس جديدة، بل من أجل تبيان ما ينطوي عليه خطاب الحقيقة والعقل والأصل والمشروعية من الاعتباط واللامعقول واللامشروع والإقصاء. وإذا كانت مشاريع التنوير قد وصلت إلى مأزقها وتكشفت عن لا مشروعيتها، فلأن التنوير يتنافى مع التأسيس والتشريع.

وهكذا فإن الواحد إذ يمارس الآن فاعليته التنويرية، ليس لكي يؤسس لعصر تنوير جديد، أو لكي يعيد التأسيس على نحو مغاير، بل لكي يعيد التفكير في مفهوم التنوير نفسه بصورة تتكشف عن ممارسات تنويرية جديدة ومختلفة.

قد تكون مهمة رجال السياسة والأخلاق، أو أهل العقائد وأصحاب المدارس، هي العمل على وضع الأسس والاهتمام بتأصيل المعارف وتقعيد التصرفات، ولكن الفاعلية التنويرية ليس هدفها إعادة التأسيس، بل خلق بيئات للتفكير، أو افتتاح أصعدة للفهم، أو ابتكار أدوات مفهومية. والمفهوم لا موضوع له، بقدر ما هو صيغة لعلاقات جديدة بين القصد والحدس أو بين الأنا والعالم أو بين الرؤية والكلام. ولا يعني ذلك أن المفهوم هو مجرد تجربة محض ذاتية. وإنما هو قراءة للحدث تتيح الإمكانية على التواصل والتراسل، وذلك بخرق الشروط الموضوعة أو القوانين الموضوعية، وعلى نحو يجري فيه التحرر من وهم الهوية والمماهاة، أو من عبادة الأصل وخرافة الموضوعية. فالماهية تُسْقِط الوجود من الحسبان، والمماهاة تسحق الكائن باسم علّته أو مبدأه، وتقوض أصالة الفرد باسم أصوليته. أما الموضوعية، بما هي تماهٍ مع الموضوع، فإنها تقضي على حرية الفكر وتعطل فاعليته، على ما كان من أمر البحث الموضوعي والمناهج الموضوعية في التفكير، خصوصاً في العالم العربي، حيث أثبت دعاة الموضوعية أنهم الأكثر جهلاً بالموضوعات التي يبحثونها.

الأجدى أن نتحرر من وهم التفكير الموضوعي، بحيث نتجاوز المعرفة بوصفها تمثلاً للموضوع، لكي نتعاطى معها كفاعلية فكرية هي ممارسة للوجود وانخراط في صناعة العالم. وعندها إما أن نتعاطى مع الكائنات بصورة تقوم على التشييىء والتسخير والاستبعاد، وإما أن نعيد النظر في مفاهيم السيادة والمسؤولية، بحيث يعترف بأن لكل كائن حقيقته وحقه، قوته وجماله.

11 ـ الثّبات الحداثوي

الكلام لا ينتهي ما دام الأمر لا يتعلق بماهيات صافية ومطابقات تامة أو تطبيقات مثالية. ففلسفة الماهيات، القائمة على أحادية الحقيقة، لا تنتج سوى الأصوليات، بما هي مماهاة مع البدايات أو استعادة للأصول أو التعلق بالأسماء، أو بما هي أيضاً التفكير على نحو نموذجي مثالي، أو بطريقة أصولية محكمة.

مقابل ذلك، ثمة ممارسات فكرية مختلفة، ننتقل بها من التعامل مع الأفكار، من خلال مفاهيم المطابقة والضرورة أو الأصل والنموذج أو القالب والإطار، لكي نتعاطى معها بوصفها منظومة من الروابط أو أجهزة للتراسل أو شبكات للتحويل. بكلام آخر: الأفكار ليست، بهذا التعامل، ماهيات بقدر ما هي إمكانيات مفتوحة على اللعب والمراهنة. والرهان هو دوماً على كسر القوالب وإزالة العوائق وزحزحة الحدود، من أجل تجاوز التصنيفات الخادعة والثنائيات المزيفة، كثنائية الأنا والآخر، أو القِدم والحداثة، أو التراث والمعاصرة، أو الحداثة وما بعد الحداثة..

إن أصحاب الثنائيات الضدية والحتميات التاريخية والهويات المغلقة، يقولون لنا، في العالم العربي، إن الحداثة الغربية هي طور يسبقنا بالزمن ويتقدم علينا بالفكر، لا بد من المرور به واجتيازه، إذا أردنا أن ننعم بالحداثة وننتمي إليها. وهؤلاء يعتقدون بأن التاريخ يسير وفقاً لخط متدرج وصاعد، وبصورة حتمية ووحيدة الجانب، على ما تتكشف عنه قوانينه الموضوعية. فنحن على رأيهم لن نصبح من أهل الحداثة إلاّ إذا اجتزنا نفس الأطوار التي مرت بها أوروبا منذ عصر النهضة، أي لن نصبح حداثيين أو حديثين إلاّ إذا أصبحنا ديكارتيين أو كنطيين أو هيغليين أو ماركسيين.. وبالطبع هناك فريق آخر يقول لنا إن الحداثة لا تعنينا بشيء، لأنها من صنع الآخر، وعلينا أن نتبع مسارنا الخاص الذي ينسجم مع خصوصيتنا الثقافية وأصالتنا التاريخية.

وهذا الفريق الأخير يقيم بيننا وبين الغرب هوة ثقافية لا تُردم. في حين أن

الفريق الأول يضع مسافة تاريخية بيننا وبين المفكرين المحدثين، بصورة تجعلنا متأخرين عن ديكارت مقدار القرون الأربعة التي تفصلنا عن ولادته. وكلا الفريقين يفكران بعين كنطية ترى إلى المكان والزمان بوصفهما أطراً قَبْلية ونهائية لا يمكن كسرها، بل ينبغي ملؤها بالتجارب والمعطيات. بهذا المعنى تصبح الحداثة شيئاً يقع خارجنا أو موضوعاً يتجاوزنا أو حقيقة تتعالى علينا، أو تصبح، بالعكس، نموذجاً ينبغي احتذاؤه أو أصلاً ينبغي الالتحاق به أو عصراً ذهبياً ينبغي استعادته.

هذه النظرة الكنطية إلى الحداثة الفكرية هي ما ينبغي التحرر منه، بالتعامل مع الزمان والمكان كأبنية تاريخية ومؤسسات ثقافية، يمكن الاشتغال عليها من أجل تفكيكها وتحويلها، وعلى نحو يؤدي إلى تجاوز ثنائية الأنا والآخر أو الحداثة والمعاصرة. بذلك نتوقف عن النظر إلى الآثار الفكرية من منظور إناسي. أو من منظور تاريخوي، لكي نتعامل معها على نحو أنطولوجي، بوصفها أشياء تفرض نفسها علينا وتحضر بيننا بشكل من الأشكال، أكانت قديمة تخص أفلاطون وابن خلدون، أو حديثة تخص ديكارت وكنط، أو معاصرة تعود لميشال فوكو وريتشارد رورتي. بهذا المعنى نحن إزاء كيانات هي وقائع خطابية علينا أن نحسِن التعامل معها، فلا نقع أسرى المنزع التاريخي ولا المنزع العرقي، بل نحاول قراءتها قراءةً تجدد المعرفة بها وبأدوات المعرفة، بقدر ما توسع حقول الفكر أو تسبر مستويات جديدة للكائن.

عندها لا تعود الحداثة الفكرية طوراً يسبقنا تاريخياً أو وجوداً يختلف عنا حضارياً، بل يجري التعاطي معها كأعمال تتوجه إلى الفكر وتخاطب العقل، كنصوص وكتابات تحتاج إلى من يقرأها قراءة خلاّقة وخصبة، بفك رموزها وفتح مغاليقها أو بفضح مسكوتاتها وتعرية طياتها. فليست الأعمال الفكرية مجرد تراث ينبغي استعادته كما يقول الأصوليون، ولا هي حقائق تتجاوزنا وتتعالى علينا كما يتعامل معها الحداثيون. بل هي ما يمكن أن نصنعه بها أو منها. والذين يقولون لنا إن ديكارت متقدم علينا بفكره، لا يحسنون سوى التقصير عنه بفكرهم، بقراءته قراءة رجعية. هذا هو مأزق الحداثويين الذين يقولون لنا: لا جدوى من نقد الحداثة، انطلاقاً مما بعدها، لأننا لم ننجز حداثتنا بعد. إنهم يريدون لنا أن نعود إلى الوراء، إلى ما قبل ديكارت أو كنط أو عصر التنوير، أي يريدون لنا أن نكرر تجارب فريدة يستحيل تكرارها، أو

احتذاء نماذج قد انكشف قصورها، أو تبنّي عقلانيات قد ظهر مأزقها، أو استعادة عصر تنويري بتنا نرى ما لم يره أهله. فليستيقظ دعاة الحداثة من سُباتهم الحداثوي، إنهم يعملون على تكثيف الحُجُب، فيما التنوير هو نور على نور، أي نقد لا يتوقف، لما هو سائد من النماذج والصيغ أو من اللغات والقراءات.

والنقد في هذا الخصوص يحمل على زحزحة الإشكالية من مكانها، لأن المشكلة ليست كيف نتمثل عقلانية ديكارت أو كيف نتماهى مع ليبرالية فولتير أو كيف نطبّق نقدانية كنط أو منهجية هوسرل، بل كيف نتجاوز فلسفة التمثل والماهية والمماهاة والتطبيق، لكي نمارس حريتنا في التفكير وفاعليتنا في الخلق والابتكار أو في التشكيل والإنتاج. وعندها نتوقف عن النظر إلى الحداثة كعصر نستعيده أو كموضوع نتمثله، لكي نتعامل معها كموضوعات ينبغي خلقها أو كمجالات ينبغي افتتاحها أو كفضاءات ينبغي توسيعها. بكلام آخر: ليست الحداثة الفكرية حقائق نبحث عنها لدركها واكتناهها، بقدر ما هي ما نصنعه من الحقائق وما نخلقه من الوقائع الفكرية التي تترك أثرها في تطور الأفكار وفي مجرى الأحداث.

بهذا المعنى لا مجال للمماهاة، لا مع القدامى ولا مع المحدثين، وإنما نقرأ هؤلاء وأولئك بعيننا المعاصرة، فندخل عليهم من تجاربنا، ونسألهم انطلاقاً من همومنا وقضايانا، مستفيدين من كل ما استجد في الأفكار وفي الوقائع. بذلك نمارس خصوصيتنا على نحو عالمي، ونمنح من نقرأهم، قدماء ومحدثين، راهنيتهم، بقدر نمارس علاقتنا بحاضرنا بصورة فعالة وراهنة.

12 ـ المفرد والجمع

هذا ما بإمكان المرء أن يفعله: أن يقرأ المحدثين قراءة مختلفة، تمكنه من ممارسة حريته الفكرية وفاعليته النقدية، إن بالتفكير بصورة مغايرة، أو باكتشاف مناطق جديدة للتفكير. أما الذين يقولون لنا لا جدوى من نقد الحداثة؛ انطلاقاً مما بعد الحداثة، بحجة أننا لم ننجز حداثتنا بعد، فهم لا يحسنون التعامل مع الحداثة ولا مع ما بعدها. إنهم لا يفكرون بطريقة مجدية تمكنهم من إقامة علاقات مثمرة مع منجزات الفكر، لأن المسألة لا تقوم على الاختيار بين الحداثة وما بعدها، ولا هي مسألة تعارض بين مصطلحات أو مراحل أو أعلام

للفكر، بل هي: كيف يحيا المرء زمنه الراهن ويكون على مستوى الحدث؟ كيف يسهم في صناعة العالم على مستوى من مستوياته؟ هذه هي المهمة الأولى: أن يبتكر أحدنا صيغة لعلاقة بذاته وبالعالم تمكنه من أن يفهم المستعصي على الفهم، أو أن يفعل ما ليس بالمستطاع فعله، أو أن يستبق ما يمكن وقوعه، فلا ينفي ما يقع ولا يكون أسيره، بل يسهم في خلق الوقائع أو يحسن إدارتها.

وأما الذين يحدثوننا عن الصرعات الفكرية والموجات الثقافية، فإنهم لا يفقهون معنى ما حدث، ولا يحسنون الإفادة مما استجدَّ على ساحة الفكر المعاصر، أو هم بالأحرى عاجزون عن جَنْي مثل هذه الفائدة. والأطرف من ذلك أولئك الذين يقولون لنا: لا فائدة تُجنى من قراءة نيتشه وهيدغر وفوكو، بل الأولى قراءة ديكارت وفولتير وكنط. فهم لا يعرفون معنى ما يقولون، بقدر ما هم غافلون عن أنهم باتوا يقرأون الحداثة وعصرها التنويري بعين نقدية جديدة أتاحها لهم التمرس بالفكر النقدي المعاصر. والكل يتعامون عن الحدث، بقدر ما يتعاملون مع المستجدات الفكرية، المعاصرة، وكأنها لم تحدث، مَثَلَهم بذلك مثل من يقول للشمس أن لا تطلع أو للزهرة أن لا تتفتح أو للطفل أن لا يولد. ولا عجب، إذن، أن لا يفكروا بطريقة مجدية وأن لا ينتجوا فكراً جديداً.

في أي حال، وفيما يخصني أو يعنيني لا أحاول التماهي مع الحداثة الفكرية، ولا القفز فوقها. فهي ليست طوراً يسبقني أو يتقدم عليّ، ولا هي الآخر المغاير لي بالكلية، وإنما أجد نفسي إزاء كيانات لها وقائعيتها وحضورها، هي نصوص أتعامل معها على النحو الذي يتيح لي أن أحيا معاصرتي بالإسهام الفاعل والخلاّق في الإنتاج الفكري المعاصر.

وهكذا لا أبحث عن شيء يسبق كلامي أحاول بلوغه والتماهي معه، وإنما أنخرط في تجارب فكرية وعملية تتيح لي الخروج عن عجزي مخرجاً أكون به أكثر معرفة وفاعلية وقوة، من حيث علاقتي بذاتي وبالعالم. بذلك أمارس وجودي على سبيل الحضور والازدهار، أو على سبيل المتعة والاستحقاق، تاركاً هذه النصوص والكتابات التي هي روايتي للحقيقة لا أكثر.

هذا ما بوسع الواحد أن يفكر فيه ويفعله. وأقول: الفرد الواحد الأحد. لأن التفكير والتعقل والاستنارة هي من نشاطات الفرد. وأما الجماعات

والجموع، فهي مضادة بطبعها لحرية التفكير والتعبير. لأن مبنى الجَمْع أو الجماعة، هو اللُحمة والعصبية، أو التماهي والمطابقة، أو الولاية والنصرة، حتى ولو كان الأمر يتعلق بجماعة من الكتّاب والمفكرين. وحده الفرد يمكن له أن يمارس نشاطاً عقلانياً أو فعلاً معرفياً تنويرياً، وذلك بالتحرر من ضغوط الجماعات وفاشية العصبيات وإرهاب الأصوليات المقدسة والاصطفائية. ولهذا فالذي ينذب نفسه لمهمة التفكير، لا يفكر من أجل جماعة معينة أو مجموعة مخصوصة، بل يفكر بالخروج على منطق الهويات المغلقة وخرق جدران العقائد والأدلوجات، الصارمة والحديدية. وليس ذلك قفزاً فوق الوقائع المجتمعية. بالعكس: إنه محاولة لتوسيع آفاق التواصل والتعارف، أو لمضاعفة إمكانيات التراسل والتبادل.

– 11 –

مسيرة التقدم والحداثة

بين أنصاف زينون وأشبار أركون

عملة متداولة

مفردة «الحداثة» هي عِملة رمزية فكرية متداولة بين المثقفين العرب، شأنها بذلك شأن سائر المفردات المطروحة في سوق التداول الفكري، كالعقلانية والاستنارة والديموقراطية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان، فضلاً عن العَوْلَمة التي هي آخر ما يجري تداوله من السلع الفكرية المنتجة على الساحات الغربية.

وبالطبع فإن كل مَعْنِيّ بالشأن الفكري، يصرف تلك العملات بحسب استراتيجيته في التبادل والتحويل. فمنهم من نجد أن الرصيد عنده هو الديموقراطية، ومنهم الاستنارة، ومنهم العلمانية، ومنهم المجتمع المدني.. ولو أخذنا الأستاذ محمد أركون، وهو المقصود في هذه المقالة النقدية، لوجدنا أن الحداثة هي رصيده الأساسي. فهي عنده القيمة والمعيار. ذلك أن مشروعه الفكري يقوم على «إدخال» المجتمعات العربية أو الإسلامية في عالم الحداثة. ولهذا لا ينفك أركون يعود إلى مقولة «الحداثة» لكي يعيد تشغيلها في سوق «الصرف والتبادل» كلما وجد الفرصة مناسبةً، أو كلما شعر بالحاجة إلى التعليق على كلام الغير في هذا الخصوص، كما جاء في حواره «الصريح»(*) مع هاشم صالح مترجم أعماله ومُقدِّمها إلى قُراء العربية. إذ هو يعود إلى طرح المسألة من جديد، معتبراً أن المثقفين العرب يقعون في الغموض والبلبلة، لأنهم لا يحسنون طرحها بشكل صحيح.

فكيف يطرح الأستاذ محمد أركون مسألة الحداثة؟

(*) نُشر الحوار في جريدة «الحياة»، ملحق تيارات، العدد 12256، 15 أيلول 1996.

سيناريو التقدم

يستعرض أركون، في حركة أُولى، مسيرة الحداثة الفكرية في الغرب بوصفها، وبحسب قراءته لها، انتصاراً للعقل الفلسفي والتنويري على العقل اللاهوتي والنبوي. وهذا الانتصار الذي حصل بصورة تدريجية، والذي استغرق قروناً واقتضى جهوداً خارقة من الاشتغال على الذات، كانت ثمرته «تحرير الروح واستقلالية الذات البشرية»، بعد انتزاعهما من براثن العقل اللاهوتي الذي كان سائداً في القرون الوسطى. ومعنى استقلالية الذات تعاملُ الإنسان مع نفسه كذات واعية وسيدة، مريدة وفاعلة. وهذا هو مبدأ الذاتية. أما تحرير العقل والروح، فقد عنى احتلال العقل الإنساني، أي العقلاني، مكانة جديدة، بوصفه الحاكم الأول والمرجع الأخير في كل ما يختص بمعارف الإنسان وأعماله ومساعيه ومجمل علاقته بالطبيعة والعالم. وليست «العقلانية» سوى ذلك، أي القول بمرجعية العقل وحاكميته.

وهكذا برز، مع تشكّل الغرب، كمساحة ثقافية، شكلٌ جديد وحديث من أشكال المركزية والمشروعية والفاعلية التاريخية، حلّت فيه سيادةُ الإنسان وسيطرته على الطبيعة مكان أمبريالية الذات الإلهية وهيمنتها على الكون. ويعتبر أركون أن هذا التعامل الجديد بين الإنسان وعقله، هو الذي أمّن للغرب تفوقه على جميع شعوب الأرض، تحت شعار العقلانية. لا أريد هنا أن أتأول أركون أو أن أقدِّم قراءتي الخاصة للحداثة. ولكن لا بد من الإشارة إلى أن البشر قبل العصور الحديثة، قد مارسوا عقلانيتهم من دون تسميتها ومن غير الوعي بها. ولعل العقلانية الحديثة هي ترجمة لشعار أبي العلاء القائل منذ زمن العباسيين: لا إِمام ولا نبيّ سوى العقل. وحده ازدهار العقل العقلاني والتنويري هو الذي يفسر لنا ازدهار الإنتاج الفكري والعلمي، لدى اليونان والعرب، وإِنْ في ظل مناخات ما ورائية أو لاهوتية غَيْبية.

أشبار أركون

أياً يكن، إن أركون يتخيل شبه مخطط لتقدم العالم الغربي، يشاطره في تخيله له الكثيرون من المثقفين، يعتبره مثالاً لما ينبغي أن يكون عليه تقدم العالم العربي أو الإسلامي. ولهذا يعتبر أن العرب والمسلمين، فيما يخص علاقتهم بالحداثة، لا يستطيعون «مواكبة المسيرة أو اللحاق بها يوماً ما إلا

باستدراك ما فات»، أي إلا إذا تمثلوا واجتازوا ما حقّقه الغرب الحديث من المكتسبات العقلانية والإنجازات الحضارية والتحولات التاريخية الإيجابية. وهذه العملية لن تتم دفعة واحدة، بل بنوع من «التدرج والهضم»، بحيث يجري السير نحو الهدف لا بحرق المراحل أو القفز فوق المشكلات، بل بمجابهتها واجتيازها «عيناً بعين وشبراً شبراً»، بحسب تعابير أركون الحرفية، التي تصدر عن عقلية ديكارتية تقوم على التقطيع والتجزيء والتقسيم في معالجة المشكلات.

وهكذا يطرح أركون مسألة الحداثة بمصطلحات أهل التقدم، وذلك وفقاً لمنظور هيغلي أو ماركسي كلاهما وجهان لعملة تقدمية واحدة. وبحسب هذا المنظور يحصل التطور أو التغير وفقاً لِسُلَّم تتدرّج بموجبه المجتمعات صُعداً نحو الأرقى والأفضل، أو وفقاً لسيناريو يتقدم بموجبه الإنسان أبداً إلى الإمام مجتازاً المراحل بخطى متدرجة وراسخة، وصولاً إلى الهدف الأخير، أو إلى الغاية المنصوبة التي هي، هنا، وفيما يتعلق بالحداثة الفكرية، استقلالية الذات الإنسانية، وانتصار العقل التنويري وتحرر البشر من أشكال القهر والاستلاب.

غير أن التجارب التاريخية والأحداث المتعاقبة، التي شهدها العالم خصوصاً في القرن العشرين، الذي «يتقدّم» أكثر من قرنين على عصر التنوير، لم تفعل سوى أن تقدِّم الدليل والشاهد، تجربةً بعد تجربة وحدثاً بعد حدث، على مدى الوهم الكبير الذي تصدرُ عنه عقيدة أهل التقدم العقلي والتنوير العقلاني. فالمجتمعات الغربية تقدمت بقدر ما تراجعت، وحققت انتصارات بقدر ما عرفت انتكاسات، فكان لها فتوحاتها العقلية وإنجازاتها الحضارية، بقدر ما كان انفجاراتها اللامعقولة وممارساتها المعتمة والبربرية على غير مستوى وصعيد من صُعد الحياة ومستوياتها. باختصار: إن مسيرة الحضارة الحديثة لم تتقدم، إلا لكي تفاجىء أهل العقل والتقدم الغرقى في أوهامهم عن سيرورة التاريخ التقدمية، المتعلقين بمفردات التنوير والتحرر بصورة إسمانية أو سحرية.

وآية ذلك أن العالم لا يسير في النهاية على مقاس الأفكار والنظريات، ولا هو مجرد تنفيذ لخطط وسيناريوهات يتخيلها مثقفون حالمون متفائلون بمستقبل البشرية وتقدمها على صعيد العقل والمعرفة والحرية والحوار الديموقراطي بين الشعوب والأعراق. على هذا الصعيد، العقلي والخُلقي، ثمة تراجعات وانهيارات، وثمة انقطاعات وانتكاسات، بل ثمة طفرات وقفزات...

وها هو الأستاذ أركون يخاطب مترجمه ومحاوره بقوله: إن العلم «قفز قفزة جديدة» غيّرت من تصورنا للعالم ومن رؤيتنا للكون، عما كان عليه الأمر أيام نيوتن أو كنط. فالعلم قفز، حقاً، من آلية نيوتن إلى إحصائيات ماكسويل، ومن ثم إلى نسبية أنشتاين، ثم إلى احتمالية هايزنبرغ، وصولاً إلى الألكترونيات المعاصرة، وكلها مراحل لا يمكن أن نجتازها الآن خطوةً خطوة أو شبراً شبراً، وإلا لاستغرق مِنا ذلك قرابة ثلاثة قرون تفصلنا عن نيوتن، وإنما نحن نتمثلها ونطويها بنوع من الصهر والدمج والاختزال.

أعرف أن الإنسان الغربي لا يتوقف عن القول والتصريح بأنه عقلاني في تعامله مع العقل والعالم. ولكن لا يكفي ذلك معياراً للصدق والمصداقية. فإلى صعيد القصد والقول، هناك جانب الحال والوضع، وهناك أيضاً واقع التحقق والإنجاز. على هذا الصعيد الأخير، ما أكثر الوقائع والأحداث التي تحملنا على التشكيك بمقولة تقدم العقل أو العقل التقدمي. من هنا ثمة حاجة إلى قراءة لسيرورة العالم تتجاوز العقلانية الكلاسيكية الآلية، كما تتخطى العقلية التقدمية الموروثة من القرن التاسع عشر. فما كل ما يتمنى المرء يدركه كما قال المتنبيّ. والأحرى تجاوز قول أبي الطيب نحو قول آخر: إن المرء الواعي والمريد لا يحسن سوى تعديل أهدافه والعدول عن مقاصده. ذلك أنه بعد الجهد والسعي للوصول، تتغيّر أشياء كثيرة، بفعل الاشتغال على الذات، بحيث أن المرء الذي يمارس فاعليته التنويرية، سواء على صعيد الفكر أو المجتمع، يتغيّر عما هو عليه، بتغير علاقته بذاته وموضوعاته، بمقاصده وأهدافه، بوسائله وأدواته.

أنصاف زينون

من هنا فإن الذين فكروا في التغيير بعقلية التقدم الراسخ والصعود المتدرج نحو الأهداف، لم يبلغوا الهدف أبداً، بل هم آبوا بالخيبة بقدر ما تراجعوا عن مواقفهم وطعنوا مبادئهم، سواء في المجتمعات «التقدمية» أو في المجتمعات «المتقدمة». فالمجتمعات الأولى تحولّت إلى أنظمة توتاليتارية ألغت الحريات وانتهكت الحقوق وأفقرت الشعوب، كل ذلك تحت شعارات التقدم والعلم والاشتراكية. أما المجتمعات المتقدمة وارثة عصر الأنوار ورافعة شعارات العلمانية والديموقراطية وحقوق الإنسان، فلم تحسِن منذ تفوقها الحضاري سوى الهيمنة على الشعوب، وخوض حروب بربرية مورس فيها

العنف والتوحش والإرهاب أضعافاً مضاعفة، عما كان عليه الأمر في القرن الثامن عشر. ولا معنى لذلك سوى تراجع العقل بالرغم من كل المزاعم والبيانات حول الحرية والعقلانية. وهذا ما يدعو على أقل تقدير إلى إعادة فحص مقولة «التقدم الراسخ».

والحقيقة أن قول أركون بأن علينا أن نجتاز مسيرة الحداثة التي قطعها الغرب، «عيناً عينا وشبراً شبرا»، يستدعي إلى الذهن حُجة أخيل الذي لا يبلغ الهدف أبداً، ولو كان مجرد سباق مع السلحفاة. ومعلوم أن الفيلسوف زينون الإيلي كان قد صاغ برهاناً سُمِّي «برهان أخيل»، لكي يثبت فيه امتناع الحركة، ومفاده أن أخيل الذي هو بالطبع أسرع من السلحفاة بكثير، لا يستطيع مع ذلك اللحاق بها، على رغم قصر المسافة بينهما، لأن عليه أن يقطع نصف المسافة أولاً، ثم نصف النصف، وهكذا إلى ما لا نهاية له من الأنصاف. بمعنى أن على أخيل أن يقطع مسافات لا متناهية، إذا أراد اللحاق بالسلحفاة، وهذا من المُحالات.

ولا يخفى أن برهان زينون هو برهان خادع، لأن أخيل يسبق السلحفاة فعلياً. ولكن المغزى من إيراد الحجة وإجراء المقارنة، هو أننا عندما نقول اليوم بأننا لن نواكب مسيرة الحداثة، إلا إذا اجتزناها شبراً شبراً، إنما نفكر على طريقة زينون، فنخدع أنفسنا بقدر ما لا نصل إلى الهدف. ولو كان علينا أن نجتاز الحداثة الغربية، عيناً بعين أو شبراً شبراً، لكان علينا أن نجتاز الحداثة الصناعية وأطوارها، مصنعاً مصنعاً، ونموذجاً في التصنيع بعد آخر، وهذا من رابع المستحيلات. ذلك أن البشرية تدخل الآن في عصر جديد يتجاوز عصر الحداثة الكلاسيكية في الفكر والتقنية والاقتصاد والعلاقات المجتمعية.

الموجة الثالثة

إننا نتدخل حقاً في عصر جديد سمّاه البعض «الموجة الثالثة» ورمزها الحاسوب، بعد أن كان المصنع هو رمز الموجة الثانية التي امتدت قروناً هي زمن الحداثة القائمة المأزومة أو المخذولة، وكان الحقلُ هو رمز الموجة الأولى التي امتدت آلافاً من السنين هو زمن المجتمعات القديمة والوسيطة. ومع الحاسوب يتشكل فضاء جديد تسيطر فيه لغة المعلومات وطرق الإعلام وسوق الصور ورسائل الفاكس وشبكات الإلكترون. إنه الفضاء الإلكتروني الذي يجري

فيه البث والانتقال للأرقام والصور والعلامات والمعطيات الناعمة أو غير الملموسة، بسرعة الضوء، على امتداد الأرض وفي فضاء الكون نفسه. وهذه التحولات المتسارعة، تقلب الأسس التي بُني عليها العالم الصناعي الحديث، إذ هي تنشِىء روابط جديدة بين المعرفة والثروة والسلطة، بقدر ما تخربط العلاقات ما بين الكلمات والأفكار والأشياء. باختصار: نحن إزاء نظام جديد للعالم أخذ يتشكل ويعمل.

هذا التحول يتطلب أنماطاً مغايرة من التفكير وعدة مفهومية جديدة، بقدر ما يصدر عن ممارسات اجتماعية مغايرة أو عن خبرات وجودية جديدة. فلا يمكن أن يُفهم العالم اليوم، كما كان يُفهم من قبل. إذ لكل فضاء وجودي أنماطه الفكرية، ولكل ممارسة اجتماعية لغتها المفهومية. من هنا نجد أن كل شعارات الحداثة وعناوينها العريضة، هي الآن على المشرحة وتحت مبضع النقد. فالتنوير والعقلانية والليبرالية والرأسمالية والاشتراكية والدولة الأمة... كل هذه المفاهيم التي تميز عالم الحداثة ومجتمع الصناعة، قد ظهر عجزها وبان قصورها، تجاه المتغيرات الطارئة والتحولات الجارفة التي تطال النشاطات الإنسانية والقطاعات الإنتاجية.

هذا هو العالم الراهن الذي نجابه حقائقه وننخرط في مشكلاته بصورة من الصور. وليست المسألةُ، إذن، مسألةَ مراحل تاريخية قطعتها الحداثة الغربية لا ينبغي حرقها أو القفز فوقها، بقدر ما هي مسألة واقع قائم لا مجال للقفز فوقه. الأحرى والأجدى هو أن نقرأ ما يحدث وأن نحسِن التعاطي مع التحولات الجارية، حتى لا تفوتنا الموجة الصناعية الثالثة، ونحن نشتغل بحداثتنا على إيقاع السلحفاة.

أركون وصالح

أستدرك بالعودة الاعتراضية على كلامي، لأقول بأن أركون لا يبسّط الأمور في تناوله للحداثة، ولا هو من البساطة في التفكير بحيث يعتقد بأن علينا أن نتتبّع مسيرة الحداثة بحذافيرها. ولهذا فهو يقول لمحاوره: نحن ننخرط في الحداثة عَبْر حركتين: الأولى هي استدراك ما فات، والثانية هي الانخراط في نقد الحداثة القائمة التي تم تجاوزها، بتشكيل رؤية جديدة للعالم وصوغ عقلانية مغايرة تتجاوز عقلانية العصر الكلاسيكي وعقلانية عصر التنوير على حد سواء.

نحن فعلاً إزاء عقلانية جديدة معاصرة تتجاوز، في آن معاً، عقلانية

ديكارت الوثوقية ونقدانية كنط المتعالية، إنها عقلانية نسبية، مركبة، محايثة، بقدر ما هي عقلانية مفتوحة على ما كان يرذله العقل الكلاسيكي والتنويري بوصفه من أقاليم اللامعقول وغَيْبِيات اللاهوت.

ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك بالنسبة إلى أركون، إذ هو منخرط أساساً في نقد العقل الحديث باستخدامه العدّة المنهجية والأدوات النقدية المستفادة من فكر ما بعد الحداثة. فشاشته في الرؤية، أي شبكة المفاهيم التي يقرأ من خلالها العالم، تنتمي إلى فضاء المعاصرة، على ما تشهد على ذلك أعماله. وهذا ما يفسر لنا دعوته إلى إعادة تشكيل علم الربوبية وعلم اللاهوت. بالطبع لا يعني الأمر العودة إلى مواقع العقل اللاهوتي، ولكنه لا يعني أيضاً استبعاد كل ما هو لاهوتي، بقدر ما يعني عَقْلَنَة اللاهوت. وكأني بالأستاذ أركون في دفاعه عن الحداثة الكلاسيكية، قد شاء مسايرة مترجمه، هاشم صالح، الذي أراد التراجع عن مواقفه، عندما خرج علينا ذات يوم، مرتداً، على طريقة الأشعري ليقول لنا: ما مفاده: كنتُ أتبنّى مواقف ومقولات نيتشه وهيدغر وفوكو ودريدا، وسواهم من فلاسفة العصر. غير أني أعترف الآن بخطأي وأعود عن معاصرتي، إذ نحن في العالم العربي لا نحتاج إلى أولئك الفلاسفة من نُقاد عصر التنوير وكاشفي فضائحه، بل نحتاج إلى ديكارت وسبينوزا وفولتير وكنط، وسواهم من فلاسفة الحداثة، ما دمنا لم ننجز بَعْدُ حداثتنا وثورتنا التنويرية. هذا مع أن مترجم أركون، كما تشهد بذلك شروحاته الممتازة ومقالاته اللامعة، يرى إلى الأمور بعين حفرية تفكيكية في معظم الأحيان، متجاوزاً بذلك العقل الكلاسيكي. ولكنه أَبَى إلا أن يقدم الشاهد على إمكان النكوص والارتداد إلى الوراء، تحت وطأة هواجس الهوية المسلوبة والحداثة الضائعة.

العودة النقدية

أعود بعد هذا الاستطراد من المترجم إلى المؤلف لأقول: بما أن أركون يرى إلى الحداثة بعين نقدية معاصرة، أي انطلاقاً من فضاء ما بعد الحداثة، فإنه يخاطب محاوره بتأكيده على أنه لا بد من «العودة النقدية على عقل التنوير ومكتسباته»، لأن هذا العقل يظل «محدوداً» بالرغم من عظمة الإنجازات التي حقّقها. بذلك يعود أركون عن موقفه الحداثي إلى موقفه الأصلي الناقد للحداثة والمتجاوز لمكتسباتها. ذلك أنه بمجرد أن نقول بالعودة النقدية على الحداثة،

حتى لا تعود مسألة العلاقة بها تطرح بتعابير التمثل والهضم أو التدرج والاكتساب أو اللحاق والمواكبة. الأحرى أن تطرح بمفردات التزاوج والتلاقح أو الصهر والدمج، أو الصرف والتحويل، أو الانتهاك والتأويل، أو التفكيك وإعادة التركيب. فليست الفاعلية النقدية مجرد غربلة للمكتسبات للتمييز بين السلبيات والإيجابيات، بقدر ما هي اجتراح إمكانيات جديدة للفكر والقول والعمل تتيح اختراق الحدود المرسومة وتغيير الشروط القائمة. بكلام آخر: إنها ليست مجرد الإيمان بمحدودية العقل، بقدر ما هي خروج من حال العجز، بتشريع الأبواب أمام الفكر ومد سلطة العقل نحو مناطق جديدة، مجهولة أو مرذولة، بغية تشكيل مفهومات كاشفة وإطلاق مبادرات خلاّقة وسط مساحات الفوضى والتبديد والعماء.

في ضوء هذا الفهم للنقد فإن العودة النقدية على العقل الحداثي، أي نقد النقد، إذا شئنا، تعني جملة أمور:

* إنها تعني، أولاً، أن لا عقل يكتسب بصورة حاسمة ونهائية. بل ثمة دوماً مجال للعودة عما نكتسبه أو ننجزه. فليس التاريخ العقلي «سلسلة متدرجة» بقدر ما هو «طبقات متراكبة»، هناك مجال دائم لإعادة تركيبها وتغيير خارطتها. وحده ذلك يفسِّر لنا انفجار اللامعقول وما تمارسه البشرية المعاصرة من البربرية المتجسدةِ عنفاً وإرهاباً أين منهما وحشية الشعوب التي سمّيناها، نحن المحدثين، شعوباً وحشية. وهكذا، فنحن إذ نعود على عقلنا التنويري بشكل نقدي، فلا مسوّغ لهذه العودة النقدية، سوى كون العقل يتراجع عن مكتسباته، أو يُظهِر عجزه وقصوره. بهذا المعنى إن الفاعلية النقدية هي فضحٌ لنقائض العقل، بقدر ما هي كشف لأنقاض الواقع.

* والعودة النقدية تعني، ثانياً، أنْ لا وجود لعقل محض متحرر بالكلية من أشكال اللاهوت وأنماط اللامعقول. بل العقل هو علاقته بلا معقولاته التي هي بالنسبة إليه مادته التي يتغذى منها ويشتغل عليها، بغية جعل اللامعقول معقولاً، وتصيير ما يمتنع على الفهم مفهوماً. ولهذا السبب، بالذات، لا يكفي بأن يصرح المرء بهويته العقلانية حتى يكتسِب مصداقيته وفاعليته؛ أي ليس بسبب ظرف تاريخي أو شخصي يقف حائلاً دون ممارسة العاقل لعقلانيته، بل لسبب أهم وأخطر، أي بسبب ذلك «العائق الانطولوجي» الذي يتمثل في كون اللامعقول يلابس العقل ولا ينفك عنه. ومعنى ذلك أن العقل الأسطوري

واللاهوتي يعمل، بأبنيته وآلياته، داخل العقل العقلاني من حيث لا يحتسب هذا الأخير ولا يكتسب. وحده ذلك يفسِّر لنا انتكاسات العقل اللامعقولة في الغرب وفي الشرق على السواء. من هنا نحن بحاجة إلى نقد عقولنا بصورة مستمرة، ليس فقط للتحرر من براثن العقل اللاهوتي، بل للتحرر من لاهوت التحرير والتنوير على حد سواء. فنحن بقدر ما استبدّت بنا مقولة الاستنارة أو العقلانية تعاملنا مع العقل والتنوير بصورة غير معقولة أو غير تنويرية. بهذا المعنى لا أحد يبلغ رُشده العقلي. إلا متى عجز عن التفكير بصورة خلاّقة. وأما الذي يمارس على الدوام فاعليته الفكرية، النقدية والتنويرية، فإنه لا يتوقف عن الاشتغال على فكره بالعودة على أفكاره التي هي علاقته بالواقع، للعمل على إعادة صوغها وتجديدها أو تغييرها، بغية جعلها أقوى مفهوميةً وأكثر فاعليةً ومردودية. بذلك يسهم الفاعل الفكري في تغيير الواقع بقدر ما ينجح في تغيير خارطة المفاهيم.

* والعودة النقدية تعني، ثالثاً، تجاوز ثنائية التدرج والقفز أو الحرْق للمراحل. فلا قفز من جهة أولى، لأن الإنسان يجرّ وراءه في النهاية تواريخه وأزمنته التي تَمْثُل في وعيه وتؤثّر في جسده بشكل من الأشكال، بحيث أن كل تطور أو تغير يطرأ على حياة المرء وواقعه، هو نوع من إعادة تركيب لكل ما اختزنه واكتسبه، ولكل ما يأمل به، وهي عملية معقدة يجري فيها تداخل أطوار وتلاقح ثقافات وصهر معطيات وتحويل علاقات، على نحو يتيح لمن ينخرط فيها أن يمارس وجوده ويحيا حاضره بصورة فاعلة وراهنة. في المقابل لا يتعلق الأمر بسيرورة متدرجة، بقدر ما يتعلق بتجربة وجودية أصيلة تجري عبرها صناعة المرء لذاته بتعديل الأهداف المرسومة أو حرْف السياقات الموضوعة أو زحزحة المشكلات العالقة أو تجاوز الثنائيات الخادعة، للمشاركة الفعالة في تشكيل المشهد العالمي بوجه من وجوهه أو على صعيد من صُعده.

بهذا المعنى لا تشكل تجارب الأمم العقلية مراحل لنا، علينا قطعها خطوة خطوة أو شبراً شبراً، بقدر ما هي أضواء نستنير بها، أو حقول نشتغل فيها، أو مساحات نعيد تشكيلها، أو نصوص نقرأها قراءة تنويرية كاشفة تكون بمثابة نور على نور. بهذا المعنى نفسه، ليست قراءة ديكارت أَوْلى من قراءة ميشال فوكو، بل إن بوسع أحدنا اليوم، نحن المشتغلين بالفكر، أن يقرأ ديكارت بعينه المعاصرة، فيمارس فاعليته التنويرية بالكشف عن محجوبات خطابه، ويصوغ

عقلانيته بقدر ما يبيّن قصور العقلانية الديكارتية. بذلك نتقدم بديكارت بدلاً من أن يتقدم علينا، ونمنحه راهنيته بقدر ما نمارس علاقتنا بفكرنا بصورة راهنة. ومع ذلك فديكارت لا يجري تجاوزه. فأعماله هي ذُرًى فكرية تحثّنا على العودة إليها وعليها من أجل المساءلة وإعادة التفكير، ونصوصه هي تشكيلات خطابية تمثل مادةً خصبة لإعادة صوغ المفاهيم أو رسم الخرائط المفهومية.

الفكرة والمعرفة

أخلص من ذلك بخلاصات ثلاث حول الحداثة والفكر والحقيقة

* بالنسبة للحداثة فهي سيرورة واحدة، ولكنها عملية معقدة وملتبسة، يجري فيها اختراق مركّب، عامودي وأفقي، بين فواصل الأزمنة وتخوم الأمكنة؛ كما تجري في الوقت نفسه حركة مزدوجة ومتعارضة، هي حركة الفكر المتوترة، جيئةً وذهاباً، أو سلباً وإيجاباً، بين الموجودات والمطلوبات، أو بين البدايات والنهايات، أو بين التراثات والثقافات، سواء تعلق الأمر بأصول نبوية أو بنصوص فلسفية، بتراثات عربية إسلامية أو بنصوص فكرية غربية. المهم بالدرجة الأولى المشاركة الفعالة والمثمرة في صناعة العالم الحديث، بل المعاصر، خصوصاً في عصر العَوْلمة حيث تتآكل الحدود بين القارات والمجتمعات والثقافات. وهذا ما بوسع المثقف العربي أن يفعله على وجه الخصوص: ممارسته لخصوصيته الثقافية على نحو عالمي، بالتعامل مع هويته الفكرية والعقائدية، بصورة نقدية، حرة ومفتوحة، خلاّقة ومنتجة.

* بالنسبة للفكر وتحولاته، ما يمكن قوله، هو أن المشتغل في حقل الفكر، لا يقتصر عمله على إنتاج المعارف وحسب، وإنما هو الذي ينخرط في تجربة وجودية، أصيلة وغنية، يمارس في مختبرها فرادته بقدر ما يبتكر في عمله، ويخلق عالمه الخاص بقدر ما يسهم في تشكيل العالم بأفكاره الخصبة ومفاهيمه الخارقة. بهذا المعنى كل واحد يصنع حداثته على قدر مصنوعاته ومبتكراته، وعلى قدر ما يمارس حضوره وفاعليته على مسرح العالم؛ أي بقدر ما يخلق أفكاره ويبتكر أدواته، وبقدر ما يتمكن من تكوين سلطته ومداه الوجودي، وأخيراً بقدر ما يمارس عشقه أو «يبتكر أهواءه» بحسب القول المبتكر للشاعر أدونيس.

في النهاية، أياً كانت إفادتنا من المثالات التاريخية والنماذج الحداثية،

فكل واحد، أكان فرداً أم مجموعاً، يبتكر حداثته وينخرط في معاصرته على غير مثال، بحيث أن تجربته الفريدة تغدو هي ذاتها مثالاً ونموذجاً، والأحرى القول ذروة يُستضاء بها ويتعذر تكرارها أو تعميمها. وهكذا فكل ما نقتبسه عن المحدثين والماضين، من الصياغات الفكرية والتراكيب المفهومية، هو مجرد معارف جامدة أو مجرد مقولات منتزعة من أرضها، ينبغي العمل عليها وصرفها عبر التجربة والمعاناة، لكي تستحيل مفاهيم كاشفة وأفكاراً فعّالة على أرض الواقع الحي والوجود المُعاش. فالفكرة هي ما يستولده المفكّر عبر تجربته ومن بنات فكره. أما المعرفة فهي ما يقتبسه الواحد عن الغير من الأفكار والمفاهيم. وذلك هو الفرق بين المعرفة والفكرة.

الحداثة والحقيقة

* بالنسبة للحقيقة، لا مشاركة في صناعة الحداثة ما لم تغير مفهومنا للحقيقة، بحيث ننتقل من إشكالية البحث عن الحقيقة إلى إشكالية أخرى هي صناعة الحقيقة. ومعنى ذلك أن يتوقف المرء عن التعامل مع الحقيقة بعقلية استلابية، لاهوتية أو تنويرية، بوصفها زمناً أول ينبغي استعادته والتماهي معه، أو زمناً أخيراً ينبغي دَرْكه واللحاق به. فمن يفعل ذلك لا يستعيد هوية ولا يقبض على حقيقة، بل يجري وراء ماضٍ لن يعود، أو نحو مستقبل لا ينفك يبتعد، على ما هو شأن الأصوليين الذين يتقدم عليهم النموذج الأصلي باستمرار، أو التقدميين الذين يتراجعون عن الهدف المنصوب بقدر ما يسعون وراءه. ولا عجب في أن يكون الأمر على هذه الشاكلة: فمن ينطلق من فكرة مسبقة يريد التقدم بها لا يحسِن سوى التأخر عنها. ومن يتخيل نموذجاً كاملاً يعمل على احتذائه يظل مقصراً عنه. ومن يعتقد بوجود حقيقة متعالية وثابتة يسعى للتماهي معها، في الماضي أو في الحاضر، لا يقوم إلا بالارتداد عنها وطعنها باستمرار.

من هنا فإن طرح مسألة الحداثة، بصورة مثمرة، يتوقف في النهاية على مفهومنا للحقيقة وعلى طريقة تعاطينا مع الواقع. والحقيقة ليست غائبة في عالم آخر ولا هي موجودة في زمن آخر أو في مكان آخر. وإنما هي علاقتنا بالحاضر الماثل، وقدرتنا على التأثير في مجريات الواقع الراهن عبر تحويل علاقتنا به فكراً ومؤسسةً وممارسة. بهذا المعنى يمكن القول بأن الذي لا يحسن التعامل

مع الواقع، يجهل ما يقع بقدر ما يعجز عن استباق ما قد يقع. وبتعبير آخر: من لا يحسِن الانخراط في زمنه، لا يحسن استثمار موروثه ولا الاستعداد لمستقبله. وهكذا فنحن متجذرون في زمننا بشكل من الأشكال، فعلينا أن نحسِن مباشرته والعيش فيه بصورة حية، خصبة وفاعلة. أمّا ما تقدم وما تأخر فليس، بالنسبة إلينا، لكي نتماهى معه أو نلحق به، بل لكي نتحرر منه ونخرج عليه، أو لكي نستثمره عن طريق صرفه وتحويله، بتغيير علاقتنا به وعلى نحو يتيح لنا أن نعيد ترتيب علاقتنا بذواتنا وبالغير، بالعالم والأشياء، بحيث نخرج في ممارستنا لوجودنا مخرجاً أكثر معرفةً وثراءً وقوة. وذلك يتطلب مغادرة عقلية الأصل والنموذج وتجاوز منطق الهوية والمماهاة، للتمرّس بمنطق تحويلي يتعامل مع الأفكار والنماذج والتجارب الحديثة، بوصفها معطيات، ينبغي الاشتغال عليها وإعادة خلقها من جديد. وحده ذلك يتيح لنا المشاركة في صناعة المستقبل وتكوين المشهد.

اعتراف

أختم هذا النقد بعودة نقدية على ذاتي، لأكرر ما قلته في مواضع أخرى، وهو أنني من المواكبين لنتاج أركون والمعجبين بكتاباته. وأعترف بأنه ما كان لي أن أفكر وأنتقد على هذا النحو، لولا استثماري لإبداعاته الفكرية وأعماله النقدية، ولولا ترجمات هاشم صالح الجيدة وسجالاته الفكرية الهامة والمثيرة. فالنقد ليس نقداً بقدر ما هو امتلاك إمكانيات جديدة للتفكير والتدبير. بهذا المعنى تمثل أعمال أركون معالم بارزة على خارطة الفكر في العالم العربي وفي خارجه، يستلهمها المرء أو يستضيء بها ويشتغل بها لكي يمارس فاعليته النقدية والتنويرية، أقصد لكي يزيد رصيده من العملات الرمزية والفكرية.

ـ 12 ـ

الفلسفة فيما بعد الحداثة

أرض الحدث

سوف أثير في هذه المقالة قضية الفلسفة وأطرح أسئلتها. ليس فقط لأن إثارة القضايا والأسئلة، هو من صميم النشاط الفلسفي، بل أيضاً وخصوصاً لأن الفلسفة باتت هي نفسها موضع تساؤل يطال مشروعيتها ووجودها بالذات.

حدث هذا المُشكل منذ نيتشه الذي كان، على الأقل، أوّل من تعاطى مع هويته الفلسفية بوعي نقدي تساؤلي أو ضدي؛ أو هو حدث، بالأحرى، منذ هيدغر الذي خرج على بداهة كونه فيلسوفاً، معطياً لنفسه لقب المُفكر بدلاً من الفيلسوف. ومنذ ذلك الحين، والسجال لا يزال مفتوحاً، حول وضعية الفلسفة التي أصبحت محلّ إشكال، بعد أن كانت تصوغ الأسئلة وتفبرك المشكلات.

فما هي القضية يا ترى؟ هل الفلسفة إلى زوال أو أنها صامدة ما استمرت الحاجة إلى عقلنة العالم وصوغ التجارب بلغة المفاهيم؟ ثم ما هو حظ العرب، حالياً، من الفلسفة؟ هل هم منتجون في هذا الحقل أو ما زالوا عالةً على سواهم؟

وحتى لا يكون الكلام مجرد جدل عقيم لا طائل من ورائه، ينبغي أن نعود إلى أرض الحدث بالذات، لكي نقف على ما جرى ويجري من التحولات: ثمة فضاء فكري جديد يتشكّل يُؤثر البعض تسميته فضاء «ما بعد الحداثة»، لأنه لم يعد مجرد امتداد للحداثة على الصعيد الوجودي، أو مجرد تأويل لها على الصعيد المعرفي، وإنما هو اختراق لفضائها، وتفكيك لمنطقها، وخروج على نماذجها في الرؤية والعبارة أو في الأسلوب والمعاملة. إنها منطقة جديدة للوجود والحياة تنبثق منها إمكانيات جديدة، مختلفة ومضاعفة للتفكير والتدبير، تتغير معها علاقة الإنسان بذاته وفكره، بالواقع والحقيقة، بالعالم والأشياء.

إننا نشهد، فعلاً، تغيرات هائلة في معظم أنشطة الإنسان ومساعيه: ثمة ثورات وانفجارات حصلت، سواء في المعلومات ووسائل الاتصال أو في صنع الأدوات واستخدام التقنيات، قد بدّلت وجه الحياة على الأرض، وربما هي تطرح لأول مرة، على بساط البحث، مصير الحياة ومستقبل الأرض. كذلك ثمة طفرات وتحولات تشهدها فروع العلم، سواء في مجال الطبيعة، أو في مجال الإنسان، تحملنا على تغيير مفهومنا للطبيعة وللإنسان، بقدر تغيير علاقتنا بالعلم والمعرفة.

كسر النماذج

هذا ما نشهده، حقاً، في معظم الميادين والقطاعات: ثمة كسر للقوالب وخروج على النماذج، بل ثمة تفجير للأشكال على نحو خارق مدهش. لنأخذ صناعة السيارات على سبيل المثال أو كمثال أول، نجد أن العقل الصناعي يعمل على «فبركة» نماذج أو توليد أشكال من العربات، ميزتها أنها تخرج عن المألوف والسائد أي عن كل قالب أو نموذج أو شكل مخصوص. لقد حلّت التشكيلة المفتوحة، اليوم، مكان النمط أو الشكل الثابت الذي كان سائداً حتى أواخر السبعينات.

وهذا ما نجده أيضاً في فن العمارة، حيث نشهد ابتكاراً لتصاميم وأساليب في البنا لم تخطر على خيال من قبل. ولو نظر أحدنا إلى الطفرة العمرانية التي تشهدها المدن في العالم، بما في ذلك المدن العربية، لرأى انفجاراً في أشكال البناء وطُرزه، هو بلا ريب سمة لمدينة ما بعد الحداثة. وفي أي حال إن «لغة الانفجار» ستكون اللغة المستقبلية لفن العمارة، كما يقول البارزون من أهل هذا الفن، أو كما يفعل السبّاقون فيه.

وهذا ما يحدث أيضاً في مجال الرقص. فإن هذا الفن يشهد، هو الآخر، تفجيراً للبنى القديمة التي كانت تحكم علاقة المرء بجسده، على نحو يتيح بناء قدرات هي أشبه بالخوارق. وثمة من يحسن استخدام الخبرات والتقنيات الحديثة، في فن الرقص، لكي يفكك الموروث الشعبي ويعيد تركيبه، بصورة خلاّقة تمكن المرء من التلاعب بجسده بطواعية تستعصي على كل تطويع أو قولبة. إنه حقاً تفجير خارق لطاقة الجسد على الحركة واللعب، كما نجد مثلاً في فن الباليه، وكما يجترح المبدعون الذين لا نعدم وجودهم وإبداعهم عندنا في لبنان والعالم العربي.

وبالطبع لا يمكن أن ننسى الشعر الذي يفرض حضوره، بوصفه المثال الأبرز، إذ كان الشعر هو السبّاق في هذا الخصوص، سواء في الغرب أو لدى العرب، حيث خرج الشعراء على اللغة المُنمّطة والقوالب الجاهزة، وحيث انفجر الشكل القديم على هيئة تشكيلات جديدة، متعددة ومتنوعة، تمثلت بقصيدة النثر، أو بالشعر الحر، أو بفتح النظام العروضي القديم على إيقاعات وأوزان أوسع وأكثر تعقيداً، وهي تتمثل اليوم بالكتابات الشعرية التي لا نجد لها نماذج أو أمثلة مسبقة تحتذيها، أو تنسُج على منوالها، بل هي كتابات مُسوِّغها هو في سعيها الدائب إلى التفلُّت من أسر المعايير المسبقة والنماذج الجاهزة أو الأنساق المقفلة؛ وهذا هو الشأن في الفنون الأخرى، «أدبية» كانت أو «تشكيلية» بالمعنى الحصري، في الرواية والمسرحية، أو في الرسم والنحت، فهي جميعها لم تعد أسيرة أصولها وتواريخها، وإنما تتعامل مع هذه الأصول والتواريخ، على نحو خلاّق، أي بوصفها مواد وخبرات، أو إمكانيات لإعادة الخلق والتشكيل.

وهذا التفجير الدائم في الشكل لا يعني السلب أو الهدم. إنه بالعكس فعل إبداعي يجسد القدرة على الابتكار المتواصل، بصورة تحرر الشيء من شكليته أو الموضوع من نموذجيته، بقدر ما تحرر المفهوم من عموميته. نحن هنا إزاء سمة من سمات المعاصرة، ولا أقول الحداثة: ليس المهم التمسك بشكل معيّن أو التعلق بنموذج بعينه، وإنما المهم هو الإمكان المستمر على فعل التشكيل والنمذجة أو القولبة، بشكل يتجاوز دوماً التعميم والاستنساخ، نحو الفرادة والأصالة والجدة.

تغيير العلاقة بالفلسفة

وهذا ما حدث بالذات على أرض الفلسفة، على نحو لم تألفه هذه الفلسفة، ربما منذ عصر النهضة، بل منذ النشأة الأولى أيام الإغريق. لأن ما حصل يطال، فعلاً، الثوابت المستقرة في الذاكرة الفلسفية منذ أفلاطون. ثمة تصدعات وانكسارات تحصل، أو هي حصلت في اللغة والصروح الفلسفية العريقة، كان من نتاجها أن تهافتت أنساق منطقية، وانهارت أنظمة للمعرفة، وتساقطت قناعات راسخة، وانقلبت معايير سائدة، وتبددت أوهام خادعة.

هذا ما قام به، بشكل خاص، الفلاسفة المعاصرون الذين أتوا في أعقاب

نيتشه وهيدغر، أمثال فوكو ودريدا ودولوز ورورتي وڤاتيمو، وسواهم من الذين لم يهتموا ببناء الأنساق والنظريات، بل اشتغلوا على النصوص والخطابات، وعملوا على تفكيك الفلسفة كمؤسسة للحقيقة، أو كخطاب للكينونة، أو كمملكة للعقل، أو كسلّم للقيم، أو ككلام على حضور المعنى ومركزية الأنا. . . الأمر الذي جعل الحقيقة أقل حقيقيةً، والمعنى أقل قصديةً، والخطاب أقل تنصيصاً، والعقل أقل معقوليةً، والكائن أقل تماثلاً ووحدةً وتناغماً. . .

ولذلك، فإن ما جرى قد غيّر علاقتنا بالفلسفة من جميع النواحي، بمعنى أن الفلسفة لم تعد كما كانت عليه، أيام ديكارت أو كنط أو هيغل أو ماركس أو هوسرل، ولا حتى أيام هيدغر، لا من حيث اللغة والمصطلح، ولا من حيث المفهوم والعدة، ولا من حيث التعاطي والممارسة، ولا من حيث المهام والأغراض. . . نحن إزاء حدث كبير هو مصدر الحيرة والالتباس، ومثار التساؤل والتشكيك. وهذا شأن الحدث الهائل: يُختلف فيه على الدوام، لأنه من الغنى والاتساع والكثافة والاختلاط والتعقيد، ما يجعله غير قابل للاحتواء والاختزال، أو للتعيين والتعريف. ولهذا فهو يشكل موضوعاً لقراءات لا تنتهي.

ومع ذلك لا أقول بأن الفلسفة قد انقطعت بالكلية عن تاريخها، أو انفصلت بصورة جذرية عن هويتها وتراثها. ثمة ثوابت فلسفية، لا ننفك نعود إليها، لاستعادتها وقراءتها، وأخصها مصطلحات الوجود، والحقيقة، والواقع، والذات، والعقل، والفكر. . . ولكن ما حدث بالذات، هو أن علاقتنا بهذه الثوابت قد تغيرت على نحن جذري. وتلك هي المفارقة: فنحن ننفصل عن الشيء، لكي نعود إليه، ونتجذر فيه أو نسهم في تجذره. وهذا يصح ليس فقط على الثوابت المستعادة، وإنما يصح على كل إنجاز فلسفي يتحقق، ذلك أن الإنجاز الفلسفي، المتمثل بالمفاهيم أو الإشكاليات، يحتل موقعه على ساحة الفلسفة، ويفرض نفسه على كل لاعب يأتي بعده، بمعنى أن من يريد الخروج على سواه لا يمكنه أن يخرج إلا منه، فيستبطنه لكي يتجاوزه، ويتعايش معه لكي يُحسن تأويله وانتهاكه، أي يتمثل مقولاته لكي ينجح في تفكيكها وإعادة صوغها. والإنجاز الذي يتحقق يغير علاقتنا بالحقيقة، بقدر ما يغير علاقتنا بسائر المفاهيم العاملة على ساحة الفكر. والمثال البارز نجده في «الكوجيطو» الديكارتي. فمع هذا المفهوم تتغير العلاقات بين الثالوث المركب من الذات

والفكر والحقيقة، لكي يعاد رسم خريطة المفاهيم على الساحة الفلسفية. وكل عامل فاعل على هذه الساحة، بإمكانه أن يفعل ويؤثّر، أي أن يعيد ترتيب الأوراق، بالاشتغال على مفهوم الكوجيطو، أو على سواه من المفاهيم المحورية، بالطبع بقدر ما يصدر عن تجربة أصيلة فذة، وبقدر ما يدخل على المسائل من منطقة للوجود لم تُسبر بعد. بهذا المعنى، فالفلسفة تمارس ديمومتها وهويتها من خلال سيرورتها ومغايرتها لذاتها. فهي علاقتها بتاريخها ومستقبلها. والأحرى القول، إنها علاقة بالحاضر توظف التاريخ باتجاه المستقبل، أي بفتحه على المجهول واللامتوقع، بما تصوغه من المفاهيم أو تثيره من الإشكالات الفكرية، أو بما تستكشفه من مناطق الوجود المنسية وأقاليم الحياة المنفية.

هكذا إن الفلسفة يُعاد اليوم ابتكارها، شأنها بذلك شأن كل مجال ومضمار. فهي تمارس على نحو جديد يحررها من نموذجيتها الأصولية أو من عقلانيتها الشكلية أو من يقينيتها الدغمائية. ولا يتحقق هذا الفعل التحريري، الذي هو فعل تنويري، في الفراغ أو في قوقعة الأنا، وإنما هو فاعلية نقدية مستمرة، هذه بعض عناصرها على ما أفهمها وأمارسها:

مُسلسل من الإشكاليات

ليست الفلسفة يقيناً يُعطي الأجوبة عن كل المسائل، ولا هي مفتاح يُقدِّم الحلّ لجميع المشاكل. بالعكس هي نشاط فكري لا يتوقف عن إثارة الأسئلة وإعادة صوغ المشكلات. إنها أشبه بمُسلسل لا ينتهي إلى حلّ، بل ينقلنا دوماً من إشكالية إلى أخرى أكثر تعقيداً. لأن كل إشكالية جديدة، تشكل عقدةً تضاف إلى سواها من العُقد.

من هنا ثمة تعارض يخترق التفكير الفلسفي من أساسه، بقدر ما يحاول أرباب هذا التفكير الجمع بين المتقابلات، التي لا يمكن ردّ أحدها إلى آخر، كالربط بين الوجود واللاوجود، أو بين العقل واللاعقل، أو بين الضرورة والصدفة، أو بين المعنى والقوة، باختصار بين الفكر وما ليس بفكر. وهذا ما يجعل تاريخ الفلسفة، بمعنى ما، تاريخ الثنائيات وتطورها: ثنائية المثال والمحسوس عند أفلاطون، أو الصورة والمادة عند أرسطو، أو الواجب والممكن عند الفارابي، أو الماهية والوجود عند ابن سينا، أو الحق والخلق عند

المتصوفة، أو الفكر والامتداد عند ديكارت، أو المتعالي والتجريبي عند كنط، أو الذات والموضوع عند هيغل، أو الوعي والشيء عند هوسرل، أو الكينونة والكائن عند هيدغر، أو المعرفة والسلطة عند فوكو، أو الدماغ والهباء عند دولوز، أو الكلام والكتابة عند دريدا . . .

وهكذا كل محاولة فلسفية تمتلك إشكاليتها الخاصة والمميزة، من أجل صياغة العلاقة المركبة بين الذات والفكر والحقيقة. ومعنى الإشكالية أن الواقع مركب وملتبس، وأن الكائن يخترقه الاختلاف والتعارض. معناه أن المفهوم ليس صورة عن الواقع، بقدر ما هو علاقة متغيرة بالوقائع، تخضع للتشكل المستمر. طبعاً ليس المفهوم مجرد اعتباط. ولا هو مجرد تبرير لما يقع، بقدر ما هو قراءة لما يحدث، يُعاد معها تشكيل الواقع والفكر في آن. فنحن ننجح في صنع الواقع أو في إعادة تشكيله، بقدر ما ننجح في تشكيل مفاهيم جديدة أو في إعادة ابتكار أفكارنا ومقولاتنا بالذات.

والتفكير الفعّال المنتج للوقائع، لا يمارس على نحو تبسيطي، أو بصورة دغمائية مغلقة، أو بعقلية أصولية متحجرة، بل يمارس على نحو تركيبي، وبصورة إشكالية مفتوحة. إنه ليس مجرد عملية استدلال لاستخراج النتائج بصورة منطقية، بقدر ما هو عملية استشكال يجري بواسطتها إثارة أسئلة وصوغ إشكالات، يتيحها الانخراط في تجارب جديدة، أو افتتاح حقول بكر للرؤية والقراءة، أو اقتحام مناطق كانت خارجة عن نطاق التفكير.

المفكر والسياسي

ولهذا، وهنا وجه الإشكال، ليس المفكر حلاّلاً للمشاكل، بقدر ما هو صائغ إشكاليات. فهو لا يقول لنا: افعلوا هذا الشيء أو لا تفعلوا ذاك. فهذه مهمة الواعظ أو المربي أو من يهتم بالقيادة والتوجيه، أو من يمارس السلطة ويصدر الأوامر. أما المفكر فمهمته هي أن يفكر بالدرجة الأولى. فهو يقول لنا: أنا أفهم الأمور على هذا النحو، أو أصوغ المشكلة على هذا الوجه. بكلام آخر: إنه من يحسن ترجمة واقعه وتجاربه إلى إشكالية فكرية، كأن يصوغ إشكالية الحقيقة من خلال ثنائية المعرفة والسلطة، أو كأن يقول بأن مهمة المفكر هي في مقاومة العماء أو السيطرة على الهباء بواسطة تشكيل المفاهيم، أو هي تكمن في تحويل الممتنع إلى ممكن، بتفكيك أبنية التفكير وقوالب الفهم وأنظمة المعرفة.

بهذا المعنى وعلى هذا الوجه، المفكر يمارس علاقته بفكره على العكس من السياسي أو الرجل العملي. فإذا كان المفكر، بوصفه يشتغل بالأفكار وعليها، يعمل على ترجمة الوقائع والتجارب إلى إشكاليات فكرية، فإن السياسي، بوصفه يهتم بصناعة المشهد ومعالجة الواقع، يعمل على ترجمة أفكاره إلى واقع عملي ميداني. والسياسيون هم الأقدر على ذلك، أي على ترجمة الأفكار، ميدانياً، لأنهم يحسنون انتهاكها. فالفكرة ليست مرآة للواقع، وإنما هي استراتيجية معرفية إما لتغيير العلاقات بما هو واقع، أو للمحافظة عليها، بالعمل على حجبها أو تمويهها. وهكذا ثمة قلب للمسألة: فالتفكير بأصالة لا يعني وضع نظريات أو تعاليم تصلح كأساس للعمل والتطبيق، كما نجد في الأدلوجات الفلسفية والدينية على السواء، وهي أدلوجات تنتهي في الغالب نهايات كوارثية، أو على الأقل بعكس ما يريد منها ولها اتباعها. وإنما هو تبيان ما تنطوي عليه محاولات التأسيس من آليات الحجب أو الاستبعاد أو التلاعب... وتلك هي المفارقة: إن التفكير الخلاق هو فعل كشف أو تعرية أو فضح لما تخفيه الأسس والأصول والمبادىء.

لا يعني ذلك التقليل من الشأن الفكري. بالعكس، إنه يعني أن يمارس المفكر مهمته بامتياز، بحيث يعمل بخصوصيته القائمة على إنتاج الأفكار وابتكار المفاهيم. ولا شك في أن ازدهار الفكر هو دليل على حيوية الفرد والمجتمع على السواء. فالأفكار الجديدة، الخلاقة والخصبة، تقدم إمكانيات للتفكير والعمل، أو للقول والفعل، بقدر ما تسهم في خلق أجواء للتواصل والتفاعل، أو في توليد مساحات للتداول والتبادل. إنها لا تعلمنا ما ينبغي فعله، ولا حتى كيف كيف نفكر، وإنما هي تفتح آفاقاً وتشرّع أبواباً، تتيح للمرء أن يمارس، بدوره، حيويته الفكرية أو حريته في التفكير بصورة نقدية، مستقلة وغير مسبوقة.

استراتيجية معرفية

تشكل الفلسفة كوناً مفهومياً واحداً، تتعدد عوالمه وقاراته، وتختلف عصوره ولغاته، كما تختلف أصعدته وشخوصه. وهي تشهد اليوم انفجاراً على أرضها بالذات، أي في الخطابات والنصوص التي هي مادة العقل وجسد الفكر وخرائط المفهوم. إنه انفجار نجم عنه ابتكارات لا سابق لها في عالم المفهوم، بقدر ما نجم تغير في النظرة إلى المفاهيم وفي طريقة التعاطي معها. فلم يعد المفهوم الفلسفي مجرد حجر في بناء، أو مقدمة لقياس، أو نتيجة لاستدلال.

وليس هو مجرد صورة لواقع، أو مرآة لحدث، أو شهادة للحقيقة. إنه، وكما يجري التعامل معه اليوم، غداً كياناً له حقيقته ووقائعيته، أي له قوته ووزنه، وله فاعليته وأثره، بوصفه رهاناً من رهانات المعنى، أو سياسة لإدارة الحقيقة، أو استراتيجية فكرية لتحويل الواقع وصنع المشهد.

بهذا المعنى لا تفهم الفلسفة أو تمارس، بوصفها مجرد مذهب أو مدرسة، ولا بوصفها مجرد نسق أو نظرية. فالمذهب يضيق، لأنه وحيد الاتجاه أحادي الجانب؛ والمدرسة تجمد أو تتحجر، لأن العقل المدرسي يهتم بالتلقين والتعليم أو التقليد؛ والنسق يميل إلى نفي الواقع، بقدر ما يبحث عن الاتساق والإحكام والوثوق؛ وأما النظرية فمآلها إلى العجز والقصور، لأنها لا تأخذ بعين الاعتبار الظواهر المستجدة والوقائع المتغيرة.

وهذا ما يفسر لنا كيف أن المذاهب والمدارس والأنساق، هي التي تُستهلك أو تتداعى وتسقط في العمل الفلسفي. وحدها الكيانات الفلسفية هي التي تصمد وتبقى. والمقصود بها كل خلق أو ابتكار ذي طابع مفهومي، كمفهوم الكوجيطو الديكارتي («الأنا أفكر»)، أو الأرض التي يتحرك عليها ممثلاً بحقل «الذاتية»، أو الشخص الذي يضمره كما تمثله صورة «الأبله»، أو الفضاء المعرفي الذي يتكون معه كما تمثله فكرة «التمثل» نفسها، أو الإشكال الذي يثيره كما يتمثل ذلك بثنائية الفكر والجسم.

الانفتاح على اللافلسفة

الفاعلية الفلسفية تمارس، اليوم، ليس فقط بارتياد آفاق جديدة أو باقتحام مناطق مجهولة. وإنما تمارس أيضاً، وخصوصاً، بانفتاح الفكر الفلسفي على ما ليس بفلسفة، بل على ما كان العقل الفلسفي يستبعده، أو يرذله من الممارسات والمجالات والظواهر.

وهكذا انفتح الفكر الفلسفي على وقائع الخطاب وانساق العبارة، وانفتح على الجنون والسجن والعلاقات الجنسية، فضلاً عن انفتاحه على فوضى الأنظمة وكثافة التجارب وعتمة الممارسات. وهذا الانفتاح على اللامعقول والجسد والصدفة والعلامة، وكل ما كان منفياً من قبل أو مهمّشاً، أدّى إلى قلب الرؤية إلى العالم، بقدر ما أدّى إلى تغيير علاقتنا بالأفكار والمقولات أو بالأشياء والكلمات.

ومن الأمثلة على ذلك أن الخطاب كان من قبل أداة لنقل المعنى أو وعاء للفكر. ولكن بعد أن أصبحت الوقائع الخطابية، أي هذه المنطوقات التي لا نكف عن إنتاجها وتداولها، مادة للدرس والتحليل، اكتسبت العلامة وقائعيتها، وأصبح للدال فاعليته وأثره في إنتاج المدلول. وهكذا صرنا، ننقب في أبنية النصوص ونحفر في طبقات الخطاب، سعياً لكشف آلياتها وألاعيبها في إقرار الحقيقة أو في إنتاج المعنى أو في تشكيل المفهوم، الأمر الذي أدى إلى إعادة ترتيب العلاقة بين اللفظ والمعنى، أو بين المؤلف والنص، أو بين النص والقارىء.

ومن أمثلة ذلك أيضاً أن الفيلسوف، فيما مضى، كان يؤلف رسالة أو كتاباً في ماهية العقل، أو في حسن قيادته، أو في نقد العقل المحض؛ أما الفيلسوف المعاصر، فقد دخل إلى المسألة بالعكوف على دراسة الجنون وكتابه تاريخه، أي انطلاقاً مما كان يرذله العقل بالذات. ولأقل إنه انتهك حرمة العقل بفتحه على الجنون، معيداً بذلك ترتيب العلاقة بينه وبين اللاعقل، على نحو صار معه العقل أقل تعالياً ومحضيةً، أو أقل جوهرية وبساطة، ولكن أكثر فعالية وجدوى. فالعقل عندما يطرد اللاعقل من مملكته، يجده أمامه أو يجد نفسه مطوقاً به، ولكنه عندما يعترف به، يجد سبيلاً للسيطرة عليه أو للحدّ من تأثيره، أو لحسن قيادته. بهذا المعنى نحن لا نحسن قيادة عقلنا، بقدر ما نحسن قيادة اللاعقل فينا، بتعرية مسبقات التفكير وفضح بداهاته.

وفي مثال آخر، نرى أن الفيلسوف الكلاسيكي، كان يعالج مسألة الدولة، باستعراض أنواع الحكومات، أو بتحليل مفهوم السلطة إلى مقوماته؛ في حين نجد أن الفيلسوف الحالي، يدخل إلى الموضوع من دراسة المجتمع ومؤسساته، وأخصها بالذكر مسألة السجن التي كانت مستبعدة من قبل، أي يأتي من الهوامش والمنافي، مغيراً بذلك مفهومنا للسلطة التي لا تعود مجرد قبض على القرار أو مجرد استخدام لأجهزة الدولة، بل تصبح عبارة عن شبكة من علاقات القوة مُنبثة في كل دوائر المجتمع وقطاعاته، بما في ذلك قطاع الإنتاج الفكري والمعرفي. بهذا المعنى، السلطة تُنتج الحقيقة، بقدر ما تتصل بالمعرفة.

وفي مثال رابع، كان المفكر من قبل يقرأ علاقته بذاته وفكره والعالم، من خلال مفاهيم التمثّل والتطابق أو المماهاة، أي يفهم ذاته كجوهر فكري شفّاف

يتمثل الواقع، بقدر ما يتمثّل ذاته بذاته، ويتطابق مع الموجود بقدر ما يتماهى مع ذاته؛ أما المفكر المعاصر، فإنه يرى الفكر بوصفه معايشةً لا تنفك عن علاقة المرء بجسده المقيم وسط غابة كثيفة من الهواجس والوساوس، أي يرى إليه كتجربة مُحايثة هي جُماع الهوى والمعرفة والاعتقاد والسلطة والأمر والأمل. . . من هنا لا فكرة ولا مقولة تُتَرجم كما هي في ذاتها عند كل الناس. بل لكل واحد تخيّله للحقيقة وطريقه إلى الحق. بهذا المعنى لا فكر من دون تخيّل ولا عقل من دون تخييل، تماماً كما أنه لا فهم من دون حساسية ولا منطق من غير ذوق.

وأخيراً كان الفيلسوف يبحث عن الكائن بحد ذاته، أو عن معنى الكينونة، من خلال مفاهيم كالواحد، والواجب، والكلي، والمطلق، والبسيط، والثابت. . . أما اليوم فإن المفكر يربط بين الكائن والحدث، بحيث يبدو الكائن هذا الشيء الذي لا ينفك يحدث ويتكوّن أو يتخلّق ويتشكل، وعلى النحو الذي يجعله يزداد اتساعاً وتعقيداً، أو انتشاراً وتشظياً. بهذا المعنى، الكائن هو ما يتزحزح عن مركزه، أو يختلف عن ذاته، أو يغير شروطه، أو يبدّل أسماءه وصفاته. وإلا كيف نفسر ما ينطوي عليه الكون من الغنى المدهش في مجراته وعوالمه، أو في أجرامه وعناصره؟ كيف نفسر هذه القدرة الخارقة العجيبة على تشكيل ما لا يتناهى من الكائنات والأشياء؟ وكيف نفهم ما ينطوي عليه عالم الإنسان من الاختلاف والتعدد أو من التطور والتعقيد، في ثقافاته وأبنيته ومؤسساته؟ وهكذا فالكون هو خلق مستمر وتشكل دائم. وهذا شأن الإنسان في ممارسته لوجوده. إنه يستحق وجوده ويستمتع به، بقدر ما يبدع ذاته ويصنع حقيقته، أي بقدر ما ينجح في ابتكار عالمه أو في تشكيل واقعه، مرتحلاً دوماً من خلق إلى خلق أو من عالم إلى آخر، وعلى النحو الذي يجعله يستبطن كل عوالمه ويطوي مختلف أطواره.

ألاعيب التحقيق

كل ذلك يعني أن علاقتنا بالحقيقة والنظام والعقل لم تعد كما كانت عليه. فالحقيقة لم تعد تخشى الشك والاشتباه، بل هي تتفتح على الاحتمال وتعترف بالتناقض، وتتغذى من اللايقين، وتغتني بالتنوع والاختلاف والتعدد. إنها أصبحت أقل ماهويةً وجوهريةً، أي أقل حقيقيةً بحسب التعبير المتداول اليوم.

إذ هي أخذت تنفتح على الخطأ، بوصفه الوجه الآخر الذي جرى استبعادُه أو طمسه أو طرده بواسطة ألاعيب التحقيق والتقييم والتصنيف. بهذا المعنى، يمكن القول بأن السُفسطائي ليس هو الفيلسوف الزائف، أو الشخص الماكر الخادع الذي يمثّل الخطأ والضلال، بقدر ما هو شخص يقبع في وُجدان الفيلسوف، لكي يُقلقه بالأسئلة ولا يدعه يطمئن إلى أي يقين زائف. فهو كالشيطان، ما إن يُطرد من الباب حتى يعود من الشباك. إنه بمثابة شخص مفهومي لا انفكاك عنه، إذ هو يلازم الكائن المفكر ملازمة العقل للأمر، أو الشك لليقين، أو المعارضة للسلطة، أو النقد للفعل المعرفي التنويري.

هذا شأن النظام أيضاً، فقد بات يتوقف على الفوضى. إنه لم يعد الأصل أو الأساس. وإنما هو شيء يُصنع أو يُصطنع وسط الهباء الكوني الشامل. ثمة «مسلك فوضوي» يسلكه الكون هو مصدر النظام ومنبع المعنى وملعب الحقيقة. إنها «الفوضى الخلاّقة» التي هي بؤرة الدلالة أو الجذوة التي يوقد منها الفكر، بل المشكاة التي تتيح للأحداث الكونية أن تتشكل أو تتسلسل على نحو يتجاوز كل نسق علمي أو نظام معرفي أو شكل منطقي، سواء تعلق الأمر بالعالم الأكبر أو بالعالم الأصغر، بالمجرات التي تمتد إلى ما لا نهاية، أو بالذرات التي لا قبل لنا بالسيطرة على مفاعيلها فيما لو انفجرت وتشظّت. إنها الآيات الكونية، الإعجازية، تتجلى في الآفاق الرهيبة أو في ظُلمات النفس وغياهب الخلايا ودقائق الذرات، على نحو يتجاوز، دوماً، ترتيبات الأنظمة وأشكال العقلنة وإرادات التأصيل والتأسيس.

عقلانية عملانية

هذا ما يجعل العلاقة بالعقل تختلف عما كانت عليه. فالعقلانية الفلسفية يُعاد الآن ابتكارها بصورة لا سابق لها.

فهي على ما تُمارس اليوم ليست شكلية بقدر ما هي إشكالية، بمعنى أنها تتشكل دوماً بما يتجاوز كل شكلنة. ولهذا فهي ليست منطقية أو نظرية، بقدر ما هي عملانية واستراتيجية، بمعنى أنها لا تبحث عن صدق المقولات أو صحة القياسات، ولا تهتم بالتماسك الشكلي أو التطابق المعرفي، بقدر ما تهتم بأن تُمارس العلاقة بالعقل بطريقة خلاّقة، منتجة وفعالة، تسهم في تحويل العالم وإعادة تشكيله، أي بقدر ما تتيح نسج روابط جديدة بين الكلمات والأشياء، أو بين الأفكار والأحداث، أو بين الكلمات والأفكار.

إنها عقلانية لا تعمل بحسب منطق الاستدلال المستقيم والمُحكم، ولا بحسب منطق التعالي المحض والقبلي، بل تعمل بمنطق تعددي تركيبي، مفتوح على الجسد والمتخيّل. إنها ليست منظومةً مغلقة بقدر ما هي ممارسة فكرية محايثة جمالية تتفتح على المختلف والضد والهامشي، وتتغذى من الفردي والظرفي والاتفاقي، وتتجدد باقتحام مساحات الوجود الذي نعيش فيه، بنبضه وتوتره، بلهوه ومتعه، بتعقيداته ونزاعاته، أي بكل ما تعمل على طمسه أو اختزاله أو نفيه الأطر والقوالب، أو المدارس والمؤسسات، أو المذاهب والتصنيفات.

ولأنها كذلك فهي عقلانية نقدية، ولكنها تفكيكية، بمعنى أنها تشتغل، بنوع من نقد النقد، على نقد العقلانيات النقدية ذاتها، لتعرية ما يتوارى خلف الصلات المنسوجة مع العقل، من الآليات اللامعقولة أو الممارسات المعتمة أو الأبنية المعيقة أو القوالب المتحجّرة أو الثنائيات الخادعة.. بهذا المعنى فالتكفيك هو أبعد ما يكون عن السلب والهدم. إنه بالعكس عمل مثمر بنّاء، يقوم على توسيع ما يضيق أو إزالة ما يُعيق أو فتح ما ينغلق أو إطلاق ما ينجس، بصورة تجعل ما يمتنع على القول أو الفعل أمراً ممكناً.

ما بعد الماورائيات

نحن إزاء تغير تشهده ساحة الفلسفة المعاصرة. ولا أسميها الفلسفة الجديدة. لأن مفهوم الجدّة فقد جدّته ولم يعد يفي بالتعبير عن الحدث. لأن ما حدث ليس ولادة فلسفة جديدة، بل تغيير في طريقة التعامل مع الفلسفة. بكلام آخر: ما حدث ليس مجرد ابتكار لنموذج فلسفي جديد، بل ممارسة للتفلسف بطريقة ليست نموذجية ولا أصولية، وبالطبع فهي ليست مدرسية ولا مؤسساتية. إنها ممارسة نقدية إشكالية تضع الفلسفة موضع إشكال، بقدر ما تقوم على نقل الإشكاليات لا على حلها.

إنها فلسفة ما بعد الحداثة، والأحرى القول إنها فلسفة «ما بعد الماورائيات» ولذا، فهي «بَعدية» بأكثر من معنى:

أولاً بالمعنى الزمني، لأنها فلسفة راهنة تتجاوز عصر الحداثة إلى ما بعده. وهي أيضاً بعدية بالمعنى المكاني، لأنها لا تُعلّل الأشياء بما يقع وراءها أو قبلها أو فوقها، وإنما نتعامل مع العالم بوصفه علامات تُنبىء، أو آيات تُفسّر، إو

إشارات تُحيل وتدل، أو رموزاً تكثّف وتحوِّل، أو رسائل تُقرأ وتفكك. . .

وأخيراً، هي بعدية بالمعنى المفهومي، لأن معها تتغير علاقتنا بالكائن والحقيقة، بالمفهوم والممارسة. فنحن لسنا إزاء بنى «قبلية»، نهائية، للكائن أو للحقيقة أو للغة، ينبغي القبض عليها للنطق بها والتماهي معها معرفياً، أو للسير بمقتضاها عملياً، بقدر ما نحن إزاء أحداث تطرأ يمكن روايتها، أو كيانات تتشكل ينبغي التعايش معها، أو استراتيجيات تفعل يجري إنشاؤها أو إبداعها. بكلام آخر: لا تبحث الفلسفة البعدية عن معان مفارقة للجسد، أو عن كليات متعالية على أرض الحدث، وإنما هي تعبير عن تجارب محايثة ومعايشات وجودية كثيفة، من خلال تشكيلات مفهومية تتجسد في خطابات ونصوص، هي حقول نقرأ فيها، دوماً، المساحات الخفية وغير المقروءة.

وهكذا فنحن لا نقرأ العمل الفلسفي اليوم، لكي نستخلص منه المذهب أو النسق أو المدرسة، بل لكي نتعرف إلى أدوات الفهم وأصعدته؛ ولا نتعامل معه لكي نعثر على حلول للمشاكل المطروحة، بل لكي نعرف إلى أين وصل الإشكال، أي كيفية نقل الإشكالية من مطرح إلى آخر؛ وأخيراً نحن لا نقرأ العمل الفلسفي لكي نقيسه على أصل متقدِّم عليه، بل نقرأه لكي ننتزعه من تاريخه بفتحه على ما استبعده الفلاسفة من تفكيرهم، أو على ما ليس بفلسفة أصلاً، لتصييره فلسفة عبر صناعة المفاهيم.

بهذا المعنى، فإن المفهوم هو نبش للأسس وتعرية للبداهات، بقدر ما هو محاربة للغو والهذر، أو مقاومة للفوضى والعماء. بهذا المعنى أيضاً، ثمة إنجازات مفهومية تتحقق على أرض الفلسفة في غير مكان. وحدهم أصوليو الفلسفة ينكرون ما أُنجز واستجد على الساحة الفلسفية اليوم. وأما الذين يقرأون بعين مفتوحة، فهم الذين يسهمون في صناعة الحدث، أو على الأقل يحسنون توظيفه واستثماره.

رهان الفلسفة عربياً

مشكلة مضاعفة

إذا كانت الفلسفة في الغرب أصبحت محلّ إشكال، بسبب النقد الذي تعرّضت له والذي طال مشروعيتها ووجودها بالذات، فإن المشكلة في العالم

العربي هي مضاعفة، ليس فقط بسبب الجدال الدائر الآن، حول هوية أو قيمة ما يُنتج ويُكتب، حالياً، في المجال الفلسفي، بل أيضاً لأن للمشكلة، أساساً، جذرها الراسخ، بمعنى أن الفلسفة كانت دوماً محل نزاع أو موضع اشتباه أو مجال نفي وإلغاء.

وبالفعل فقد وُجد أناس قديماً وحديثاً، سواء بين الغربيين أو بين الإسلاميين أنفسهم، نفوا وجود فلسفة عربية، أو شككوا بمشروعيتها أو بأصالتها وأهميتها. والمقصود بهم أولئك الذين اعتبروا أن الآثار التي تركها أعلام كالفارابي وابن سينا وابن رشد، هي فلسفة يونانية مكتوبة بأحرف عربية، على ما ذهب إلى ذلك بعض المستشرقين، كما هو معلوم.

وهذا ما فعله فيما بعد الإسلاميون الذين اعتبروا أن الفلسفة المكتوبة بالعربية ليست عربية ولا إسلامية، وإنما هي يونانية الهوية والروح والطابع، على ما ذهب إلى ذلك علي سامي النشار ومن سار على منواله.

وهكذا يلتقي الإسلاميون والمستشرقون، على نفي أصالة النتاج الفلسفي العربي، كل من منطلقه العقائدي وخلفياته الفكربة. المستشرقون أنكروا أصالة ذلك النتاج، بدافع من عنصريتهم ومركزيتهم الغربية التي شبهت لهم أن العربي، غير قادر، لنقص في فطرته وتكوينه العقلي، على إبداع صيغ فلسفية أو بناء عمارات عقلانية. ولم ينجُ فيلسوف كبير، كهيغل من هذا المنزع المركزي الذي دفعه إلى القول بأن الشرق لم يعرف الفلسفة لأنه لا يحسن صناعة المفاهيم.

أما الإسلاميون المعاصرون، فلم يعترفوا بمشروعية الفلسفة العربية، بدافع من تعصبهم الديني وانغلاقهم الفكري، معتبرين أن للإسلام «فلسفته الخاصة» المستمدة من أصوله الثقافية والعقائدية، والمتمثلة بعلم الكلام على وجه التحديد. وإذا كان بعض العلماء القدامى، كالغزالي، قد أنكروا على الفلسفة جدواها وطعنوا في مصداقيتها العقلية، بمساجلتها على أرضها بالذات، فإنهم لم يخلطوا بينها وبين علم الكلام، أي لم يخلعوا صفة الفلسفة على هذا العلم، بالرغم من التداخل بين المجالين. في حين نجد أن الإسلاميين المعاصرين، قد دفعهم عدم اعترافهم بمشروعية الفلسفة إلى اتخاذ علم الكلام بديلاً منها. وهذه آلية فكرية يمارسها الباحثون الإسلاميون، تحملهم على نسبة ما عند الغير إلى الذات، أو على الاستفادة من علوم الغير ومعارفه مع إنكار ذلك ومحاولة التستُّر عليه.

وفي أي حال إن التعامل مع الفلسفة، المكتوبة باللغة العربية، بمنطق النفي والاستبعاد، لا معنى له سوى نصب الحواجز بين الثقافات، أو التعلق الخرافي بالأصول، أو السعي إلى تجنيس المعارف التي هي ثمرة العقل، أو احتكار الشريعة التي هي ثمرة الوحي. وفي ذلك تضييق لما اتسع في الفلسفة أولاً، لأن الفلاسفة هم أوّل من عرّف الإنسان بأنه كائن ناطق عاقل، بصرف النظرف عن لغته وعرقه ومعتقده. وهو تضييق لما اتسع في الشريعة ثانياً، لأن النص القرآني يخاطب الناس بصرف النظر عن ألسنتهم وألوانهم وأعراقهم.

هذه النظرة الاستبعادية أو المغلقة إلى الفلسفة العربية، ينبغي أن تخضع لعمل نقدي لتعرية الأوهام التي تتغذى منها، أو لتجاوز الثنائيات الخادعة التي توظفها والأسئلة العقيمة التي تطرحها. وثمة حاجة إلى قراءة جديدة تقف موقفاً مغايراً من التراث الفلسفي العربي، وتتعامل معه بطريقة منتجة وفعالة. وبالرجوع إلى تجربتي في هذا الخصوص، بوسعي أن أعرض بإيجاز محاور القراءة التي أمارسها في التعاطي مع الأعمال الفلسفية القديمة:

مكانة الفلسفة

لا أذهب مذهب الذين يقولون بأن الفلسفة كانت موضع شبهة أو أنها احتلت موقعاً هامشياً في الثقافة العربية الإسلامية. مثل هذا الرأي لا تؤيده الوقائع التاريخية، التي تشهد بأن الفلسفة شكلّت، بعد عصر الترجمة، فرعاً من فروع الثقافة العربية له مشروعيته وأهميته. وهذا الفرع أقام مع سائر الفروع علاقةً تقوم على التفاعل والتبادل، كما تقوم على التجاذب والتنازع. نعم كان هناك استبعاد. ولكن الفلسفة لم تكن وحدها موضع الاستبعاد. فالمذاهب الفقهية والفرق الكلامية، على ما نعرف، كانت هي الأخرى تستبعد بعضها بعضاً ضمن الشريعة وفي مجال العقيدة.

من جهة أخرى، لا يمكن أن نتجاهل واقعة بارزة وهي أنَّ الفلاسفة كانوا يلقون الحظوة في مجالس الخلفاء والسلاطين والأمراء، بل إن هؤلاء كانوا يتخذون وزراء لهم، في كثير من الأحيان، من بين الفلاسفة والحكماء، لا من بين العلماء والفقهاء. طبعاً لا يمكن أن نتجاهل الضغوط التي تعرّض لها الفلاسفة. ولا شك أن محنة ابن رشد تنتصب أمامنا كمثال على ذلك. ولكن هذا المثل هو استثناء ليس أكثر. إنه انتهاك لحرية التفكير شهدته أثينا مهد

الفلسفة، كما شهده العصر الكلاسيكي في الغرب عند إعدام الفيلسوف سبينوزا. على كل حال لم يجرؤ حاكم عربي على إعدام فيلسوف. نعم لقد أُبعد ابن رشد ونُفي، بعد أن نقم عليه سلطان المغرب، ولكن هذا السلطان نفسه عاد فعفا عنه واعتذر منه. ولا حاجة إلى إيراد الأمثلة على أنه كان للفلسفة مشروعيتها في عصر الازدهار الفكري، وكان للفلاسفة مكانتهم وسلطتهم الرمزية إزاء الخلفاء أنفسهم، شأنهم بذلك شأن سائر أهل العلم والفكر.

فلسفة ميتة أم قراءة ميتة

التخلي عن التعامل مع الفلسفة العربية بعين إيديولوجية قومية أو دينية، أو بعين مركزية غربية. فليست هذه الفلسفة هامشاً كما يتعامل معها معظم فلاسفة الغرب الذي يغفلون ذكرها ويقفزون فوق عصرها ويلغون دورها وأثرها. ولكنها ليست، في المقابل، ملحقاً من ملاحق الفلسفة اليونانية كما يتعامل معها المستشرقون ونفر من الباحثين الإسلاميين. وإنما هي قطاع، من قطاعات الفلسفة، يتصل بها وينفصل عنها في آن، يتماثلُ معها ويختلف عنها، يتأثر بها ويؤثر فيها. إنها جزء من تاريخ الفلسفة أو عصر من عصورها المزدهرة. وعلى هذا النحو تعامل معها أصحابها، أي بوصفهم ينتمون إلى المجال الذي تكوّن مع اليونان. ولكنهم لم يكونوا مجرد تلامذة أو شراح، بل اجتهدوا وأضافوا، أو أبدعوا وغيّروا، سواء بطرح الأسئلة وإعادة صياغة الإشكالات، أو بابتكار المفاهيم ورسم الحقول المفهومية، وذلك بحسب فضائهم الثقافي وتجاربهم التاريخية ومعارفهم المشتركة.

ولا يسعني هنا إلا أن أخالف الجابري، على قراءته للفلسفة العربية القائلة بأن هذه الفلسفة لم تكن، كالفلسفة الأوروبية، تتجدد بقراءة تاريخها الخاص، بل كانت عبارة عن «قراءة لفلسفة أخرى» هي الفلسفة اليونانية، الأمر الذي جعل الجابري يستخلص أن الفلسفة العربية هي «ميتة» من حيث المحتوى المعرفي وإن كانت لا تزال تحيا حياتها على الصعيد الإيديولوجي.

إنني لا أرى مثل هذا الرأي: أولاً لأنه لا فلسفة تموت معرفياً، بل الذي يموت في الفلسفة أو يتهافت هو الجانب الإيديولوجي. بالذات، أي كل ما يتصل بالأوهام والأضاليل وأشكال الحجب أو التزييف للوعي أو للحقائق. أما الجانب المعرفي فهو الذي يبقى، وأعني به المفاهيم التي تحتاج دوماً إلى أن

نشتغل عليها وأن نعيد قراءتها، لكي نُعيد ابتكارها وصوغها من جديد، كمفهوم «العقل الفعّال» عند الفارابي على سبيل المثال. فإن هذا المفهوم لم يفقد مصداقيته، لأن أحوج ما نحتاج إليه، هو أن نستخدم عقلنا بصورة فعالة. ومن هنا لا أقول بوجود فلسفة ميتة على الصعيد المعرفي، بل أميز بين نوعين من القراءة للفلسفة: قراءة عقيمة غير منتجة، مقابل قراءة فعالة تُحيل المعرفة الميتة إلى معرفة حية، بتحويل التراث الذي هو رأسمال معرفي، إلى عملة مفهومية قابلة للصرف، أي ذات قدرة على الفهم والتفسير.

ثانياً، لا أرى أن هناك فلسفة تتجدّد بقراءة تاريخها الخاص، بل يبدو لي أن كل فلسفة تشكّل، بمعنى ما، قراءة للبداية اليونانية. وهذا شأن الفلسفة الغربية. فهي قد تجددت، إما بقراءة تاريخها الخاص، أي بالاشتغال على «الكوجيط» الديكارتي الذي شكل افتتاحاً للفلسفة الحديثة، أو بقراءة فلاسفة اليونان، كما نجد عند نيتشه أو هيدغر أو فوكو أو دريدا. طبعاً الفلسفة العربية هي الغائبة هنا. وهذه هي المشكلة. أعني أن هذه الفلسفة، لم تعامل بوصفها جزءاً من تاريخ الفلسفة، مع أنها شكلت إعادة قراءة للفلسفة اليونانية في ضوء الوحي الإسلامي؛ كما أنها أثّرت، بدورها، في تشكيل الفكر الأوروبي الحديث. غير أن هذا الأثر قد جرى تناسيه وعُمِل على طمسه. ومهمة النقد هي أن يقوم بإعادة كتابة تاريخ الفلسفة لفضح ما مارسه الفلاسفة الغربيون على فلاسفة العرب من النسيان والاستبعاد.

عوائق التعريب والتغريب

التوقف عن عملية تعريب الفلسفة، للتعامل مع الأعمال الفلسفية بوصفها تنتمي إلى مجال واحد، الأمر الذي يقتضي الانفتاح على مختلف عصور الفلسفة وقطاعاتها، فضلاً عن الانفتاح على كل فروع المعرفة، وعلى كل قطاعات الحياة ومساحات العيش.

وعندها لا يحصر العربي المشتغل بالفلسفة همّه، بالتراث المكتوب بالعربية، بل يعتبر المجال الفلسفي برمته هو مجال اهتمامه وحقل عمله، فيشتغل على نص لابن عربي أو لهيغل، لابن سينا أو لديكارت، لأفلاطون أو لابن خلدون. فليس من الضروري أن تتجدد الفلسفة العربية، أعني المكتوبة بالعربية، بقراءة نصوص عربية لا غير، بل هي يمكن أن تتجدد وتزدهر بقراءة نصوص عربية أو غربية، يونانية أو إسلامية.

طبعاً إن للفلسفة الغربية خصوصيتها وميزتها، كونها تتصدر واجهة الإنتاج منذ ديكارت. ولهذا لا غنى لنا عن التعامل مع فلاسفة الغرب والإفادة منهم. بهذا المعنى نحن نفكر بهم ونستخدم عُدّتهم الفكرية وأجهزتهم المفهومية. ولكن بوسعنا أن نفكر عليهم أيضاً، بحيث نستدخل فكرهم لكي نخرج عليهم، ونقرأ أعمالهم لكي نفكر فيما استبعدوه من التفكير، علنا بذلك نجدّد الفكر الفلسفي عموماً، ونكسر الحواجز المنصوبة بين الفلسفة العربية من جهة والفلسفة الغربية أو اليونانية من جهة أخرى. ولا يعني ذلك إنكار الاختلاف بين عصور الفلسفة وقطاعاتها. فلكل عصر ميزته ولكل فضاء خصائصه. بل كل محاولة فلسفية فذة لها أصالتها التي تُكسبها عالميتها. وحده النص الأصيل، الفريد في بابه، يفرض نفسه ويبلغ كونيته. ولهذا لا جدوى من تجنيس العلوم والمعارف على ما يفعل بعض المثقفين العرب. نعم إن هناك تجنيساً، ولكنه يقع على الأشخاص لا على الأفكار. لأن الأفكار الهامة الخصبة لا جنسية لها. وانطلاقاً من ذلك، يمكن تجاوز تلك الجدالات العقيمة حول ما إذا كانت الفلسفة المكتوبة بالعربية، هي فلسفة عربية أو إسلامية أو مشائية. فالعمل الفلسفي الهام يفرض نفسه على كل ذات مفكرة، بصرف النظر عن عصور المعرفة وعوالم الثقافة.

وهم التأسيس

ثمة وهم يسيطر على أذهان المشتغلين بالفلسفة في العالم العربي، أسميه وهم التأسيس، وأعني به إرادة تأسيس مدارس فلسفية أو مذاهب فكرية. والذين يفكرون بعقلية التأسيس هم كُثُر: فمنهم الإسلامي الذي يدعو إلى تأسيس فلسفة إسلامية حديثة تكون امتداداً لعلم الكلام أو تجديداً له. ومنهم القومي العلماني الذي يدعو إلى تأسيس فلسفة عربية معاصرة تتواصل مع تراث الفارابي وابن رشد بنوع خاص. ومنهم دعاة ما بعد الحداثة الذين ينادون بتأسيس مدرسة فلسفية عربية معاصرة تضاهي المدارس القائمة الآن في الغرب.

غير أن الكل يتعاطون مع المسألة بعين تقليدية. أقصد أنهم يتعامون عما حدث فلسفياً، من التحولات في العقود الأخيرة، ولهذا فهم لا يحسنون استثماره، وربما لم يفقهوا معناه أو لم يحسنوا تأويله. وتأويل ما حدث هو أن الفلسفة ليست مجرد مدرسة يمكن أن تنشأ وتتأسس على غرار الجمعيات، بقرار يتخذه فرد أو مجموعة من الأساتذة والباحثين.

العمل الفلسفي هو فعل إبداع معرفي أو خلق فكري ذي طابع

اختراقي، تأويلي أو تفكيكي، يتسع به عالم الفهم أو يُعاد تشكيله من جديد. وهذا العمل يتجسّد، في النهاية، بنصّ يتخلّق ويتشكّل، لكي ينال قسطه وينتزع مشروعيته بانضمامه إلى سواه من النصوص التي يتكون منها الفضاء الفلسفي ويتسع بظهورها وتكاثرها. إنه تجربة وجودية نعيش في جوّها، تصوغ بلغة المفاهيم علاقة المرء بالوجود والحقيقة، وعلى نحو ينبش الأسس ويخترق الكثافات، لتعرية مسبقات الفكر أو لتفجير إمكاناته. فالمفهوم شأنه شأن أي شيء يحدث ويتكوّن، لا يخلو من انفجار الكوامن وتفجير الطاقات، ما دمنا نتحدث اليوم عن العالم بلغة الانفجار العظيم. بهذا المعنى لا يُقرأ المفهوم بمصطلحات المدرسة أو المؤسسة أو النموذج أو النسق والبناء. إنه بالأحرى قراءة في طيات الكلام ومحجوبات الخطاب، أو في فوضى المؤسسات وعتمة الممارسات، أو في نماذج التفكير وطرق التعامل مع الأفكار، سعياً لإقامة علاقات جديدة مع العالم، تكون أقوى مفهومية في مقاربته، أو أكثر فاعلية في التعاطي معه. ولأقل مرة أخرى إنه استراتيجية فكرية تنتج المعرفة بقدر ما تنتج الوقائع.

فتح منطق الهوية والعقيدة

إن إعادة الفهم للمفهوم نفسه، تقدم إمكانيات جديدة للتفكير، تتيح تجاوز تلك الأسئلة العقيمة حول هوية ما يُكتب، فلسفياً، بالعربية؛ أي تتيح التحرر من عقلية المدرسة والمؤسسة، كما تتيح فتح منطق الهوية والعقيدة، لكي نحسن التعامل مع العالم والعصر، وإلا بقينا على الهامش. فلا ينبغي لمجهوداتنا الفكرية أن تقف عند نموذج بعينه، أو أن تكون موقوفة على زمن بعينه. وإنما ينبغي التعامل مع أنفسنا كذوات مفكرة همّها قراءة ما يحدث أو التفكير في ما يجري، من أجل إنتاج معرفة بالواقع تهم الناس أجمعين. فإذا كنا نشكو دوماً من أن الغربيين يتصرفون بوصفهم معنيّين بشؤونا وبكل مجريات حياتنا، فليس أمامنا سوى أن نتصرف، بوصفنا معنيّين بكل ما يجري في هذا العالم، وأن نفكر لنا وللعالم، بحيث نُنتج فكراً يهم كل ذي فكر، تماماً كما يفعل الآخرون في ما ينتجونه من أفكار ومعارف.

بهذا المعنى ليس من الضروري أن يتجدد الفكر عندنا أو على يدنا، فقط

بالاشتغال على معطيات عربية أو إسلامية. بل من الممكن أن يتجدد بالاشتغال على أي معطًى كان. فإذا كان الفرنسي، مثلاً، يستطيع تجديد الأفكار والمعارف بالاشتغال على وقائع ونصوص وتجارب غير فرنسية أو غير أوروبية، فباستطاعة أحدنا أن يسهم في تحديث الفكر بالاشتغال على مفكرين أمثال ديكارت وكنط وهيغل وماركس وفوكو ودريدا، بقدر ما يشتغل على أعمال الفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون. وبكلام آخر: لن نجدد فكراً، ما دمنا نعتبر أن فكرنا يخصنا ولا يخص غيرنا، أو أن الفكر الذي ينتجه الغربيون يخصهم وحدهم ولا يخصنا نحن. إذن نجدد الفكر بقدر ما نعتبر أن الفكر الذي ننتجه يثري العالم، وأن ما ينتجه الغير هو ثروة لكل الناس.

بذلك نتجاوز مشلكة التراث والحداثة، أو التواصل والانقطاع، أو الانتماء والانسلاخ. فلا أحد يعرى في النهاية من انتمائه. بل الكل متجذّر في أرضه مندمج في بيئته، مجبول بتراثه، موشوم بذاكرته. وإنما المسألة هي كيف يتعامل الواحد مع هويته؟ أو كيف يمارس خصوصيته؟ أو كيف يباشر حياته ويحيا زمنه؟ أو كيف يتعاطى مع أفكاره ونصوصه؟

هناك من يتعاطى مع المسائل بطريقة تقليدية غير منتجة، سواء تعلق الأمر بالتراث أم بالحداثة، بقراءة نص للغزالي أم لديكارت. وفي المقابل هناك من يتعاطى مع فكره بطريقة تثمر فكراً ومعرفة، سواء تعلق الأمر بقراءة أفلاطون أم ابن خلدون، ابن سينا أم ديكارت، ابن عربي أم هيغل.... وفي أي حال، إن الذي يتعامل مع أصوله بطريقة عقيمة، هو الذي يتعامل مع حداثته بطريقة فاشلة. وبالعكس. فالذي يحسن التعامل مع أصوله، هو الذي يحيا حداثته ويحسن الإفادة منها أو صنعها.

المهم إذن هو امتلاك القدرة على الخلق والإنتاج، بما يؤدي دوماً إلى تجديد الأفكار والمفاهيم، أو إلى تحديث أساليب المعرفة وتغيير طرائق التفكير. ولن يفكر أحدنا بصورة منتجة، ما لم يخرج من قوقعته، لكي يتعاطى مع ذاته بصورة مستقلة، حرة، يُخضع فيها للنقد والتحليل وجوده الراهن أي أقواله ومعارفه، أو أفعاله وممارساته، أو رغباته وإرادته. فالتفكير الخلاق، يتيح لنا أن نسهم في صنع حقيقتنا بقدر ما يتيح لنا أن نحضر على مسرح هذا العالم، على الأقل على مستوى الفكر. وذلك هو رهان الفلسفة في العالم العربي، إذا أردنا أن نجدّد الاجتهاد أو نعيد الابتكار.

المراجع:

1 ـ ت. ج. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1957 م.

2 ـ علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، دار المعارف، القاهرة 1965 م.

3 ـ حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1992 م.

4 ـ محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 1985 م.

5 ـ جيل دولوز وفليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟ مينوي، باريس 1991 م.

6 ـ ميشال فوكو: حفريات المعرفة (بالفرنسية) غاليمار، باريس 1972 م، مع الإشارة إلى ترجمته العربية بقلم: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 1987 م.

7 ـ مارتن هيدغر: مسائل (IV)، نهاية الفلسفة ومهمة التفكير، غاليمار، باريس 1976 م.

8 ـ جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، منشورات سوي (بالفرنسية)، باريس 1967 م.

_ 13 _

نقد العقلانية النقدية(*)

العقل الفعّال

أبدأ كلامي بسؤال أطرحه على نفسي، قبل أن يطرحه عليَّ غيري: لماذا نقد العقلانية الآن؟ هل لأن العقلانية التي ابتكرناها أو مارسناها قد استهلكت نفسها وفقدت فاعليتها؟ لا أخال أحداً يعتقد بذلك! فنحن لم نبتكر في هذا العصر عقلانية نقدِّمها إلى العالم، فروعاً للعلم أو أنظمةً للحكم أو نماذج للعمل أو صيغاً للعلاقات بين البشر، ولم نمارس بعد علاقتنا بالعقل بطريقة حيّة فاعلة، لا من جهة التعاطي مع العقلانيات الموروثة عن الماضي، ولا من جهة التعامل مع العقلانيات المقتبسة عن الغربيين.

نعم نحن ندرس نظريات الفلاسفة العرب في العقل الفعّال منذ عقود، ونقرأ خطاب المنهج العقلاني لديكارت منذ طه حسين، ولكننا لم نصيِّر العقل فعالاً، ولم نستخدم العقلانية الحديثة بصورة خلاقة ومنتجة. والدليل أننا ما زلنا، من حيث علاقتنا بالغير وبالعالم، ننفعل أكثر مما نفعل، ونتلقى أكثر مما نصدر، ونستهلك أكثر مما ننتج، ونُستدرج أكثر مما نستدرج. وهكذا، لم نتمكن، حتى الآن، من بلورة صيغة جديدة مبتكرة لعلاقتنا بالعقل والعالم والعصر، أي إننا لم نستخدم العقلانية بطريقة تؤدي إلى توسيع نطاق المعرفة أو تحديث أدوات الفهم أو مضاعفة إمكانيات العمل والتدبير. الأرجح أننا نستعيد مفهوم العقلانية، الذي هو ابتكار غربي حديث، لكي نتكلم عليه على سبيل العرض والشرح، أو الترداد والتكرار، من دون الخلق والابتكار. فالعقلانية

(*) قُدِّمت هذه المقالة كمساهمة في ندوة حول «العقلانية في الفكر العربي»، عُقدت في مدينة القيروان بتونس، أيام 16، 17، و18 كانون الأول/ديسمبر 1994، بدعوةٍ من اتحاد الكتّاب التونسيين.

تحتاج إلى إعادة ابتكار أو إنتاج، وإلا غدت معرفة ميتة أو جثة فكرية.

لا مراء أن بعض المفكرين العرب يُحسنون استثمار المكتسبات المنهجية والمعرفية للعقلانيات الحديثة، في مساعيهم النقدية للعقل العربي أو الإسلامي أو الغربي، محاولين بذلك فتح الأسئلة أو إثارة النقاشات أو زحزحة المشكلات أو تجاوز الثنائيات أو اختراق السياجات للدخول إلى مناطق الممنوع أو المسكوت عنه. بيد أن هذه المحاولات التطبيقية، على أهمّيتها، لا تعني أننا أصبحنا شركاء في ورشة المعرفة، أو أننا نساهم فعلياً في صناعة الأفكار التي يتشكل بها العالم. أقصد أننا لم نحقق، بعد، فتوحات هامة على أرض العقل، ولم نقدم صيغة ناجحة للفعل التاريخي والعمل الحضاري. من هنا التفكير بإخضاع مقولة العقلانية إلى النقد والتشريح، سيما وأن هذه المقولة تستخدم أحياناً من قبل بعض المثقفين العرب، أداة حجب وتمويه، بدلاً من أن تكون سبيلاً إلى الكشف والتنوير، شأنها بذلك شأن الديمقراطية والعلمانية والحداثة، وسواها من المقولات المركزية المتداولة في خطابات الحداثيين، على نحو هو أقرب إلى اللغو وتحصيل الحاصل.

ما بعد الحداثة

ونقد العقلانية لا يكون منتجاً أو فعالاً، ما لم يتم الدخول على المسألة من مدخل جديد، يتيح إعادة ترتيب العلاقة بين العقلانية وما تسعى إلى عقله أو عقلنته من الأشياء والوقائع، أو من النشاطات والتجارب، أي يتيح قراءة مثمرة لعلاقة الفكر بذاته وبالواقع والحقيقة، وبخاصة علاقته بما يستبعده من أشكال اللامعقول. فما يُبتكر في حقل المصطلح والمفهوم يجترح إمكانات جديدة للقول والتفكير أو للفعل والتأثير، باستحداث آفاق عقلية جديدة، أو بافتتاح حقول جديدة للممارسة، أو باختراق مناطق مهمّشة أو منسيّة أو عصيّة على الدرس والتحليل. بذلك تنكشف العلاقات المستترة بين الأشياء، أو تنشأ صلات جديدة بينها، تكون أكثر مفهومية في مقاربتها، أو أكثر فاعلية من حيث التعاطي معها.

وسوف أدخل على العقلانية من الفضاء الفكري المتشكل في هذا العصر، الذي اصطلح على تسميته عصر «ما بعد الحداثة». واستبعاداً للخلط، أرى أن أميز بين الحداثة وما بعد الحداثة، وبالطبع لن يكون كلامي من منطلق

الاجتماعيات والنفسانيات، أو من منطلق الفن والتقنيات، ولا من منطلق البرمجة والمعلومات، بل من وجهة فكرية فلسفية، أعني من حيث علاقة كل من الحداثة وما بعدها بالأفكار وكيفية استعمالها.

وبالرجوع إلى تجربتي في هذا الخصوص، أي إلى مفهومي لما بعد الحداثة كما أمارس ذلك في عملي الفكري، بوسعي القول إن ما بعد الحداثة هي أن نضع، موضع النقد والفحص، العلاقات مع المفردات التي قرأ من خلالها أهل الحداثة العالم والأشياء، وأعني بهذه المفردات العناوين الكبرى والشعارات العريضة التي ألهمت رواد الحداثة وغذّت مشاريع التحديث، كالتنوير والتقدم والعقلانية والعلمانية والليبرالية والنزعة الإنسانية... والنقد يبين في هذا الصدد، كيف أن المحدثين قد تعاملوا مع العقل بطريقة غير معقولة، أو مع العلمانية بصورة لاهوتية، أو مع الحرية بطريقة استبدادية، أو مع الإنسانية بطريقة بربرية، ولكن حديثة أو معاصرة.

منطقة جديدة

نحن إذاً إزاء منطقة جديدة، كانت مستبعدة من نطاق التفكير، يؤدي اقتحامها والعمل فيها إلى نقل إشكالية الفكر من مكانها، بحيث يتركز عمل النقد لا على مناقشة الأفكار والأطروحات، بل على طريقة استخدام المقولات أو على كيفية إدارة المفردات، وذلك بقصد إقامة علاقات جديدة مع الكلمات والأفكار، تتيح مجالاً أوسع لاستيعاب ما يحدث ويتشكل من الوقائع والتجارب والنصوص، أي تتيح فهم اللامفهوم واللامتوقع، إما بهتك محجوبات أو فتح مغلقات أو فلق ممكنات.

بهذا المعنى، ليس ما بعد الحداثة نفياً للحداثة نفسها، على ما سعت الحداثة إلى نفي القديم الذي انبجست منه، بل هي رؤية ما لم يره المحدثون في طريقة تعاطيهم مع أفكارهم ومفاهيمهم ورؤاهم. أي هي فعل تعرية للعلاقات التي أقامتها الذات المفكرة، بالمعنى الديكارتي للعبارة، مع المقولات والمفاهيم، أو مع المذاهب والمدارس، أو مع المشاريع والبرامج، أو مع الأبنية والمؤسسات... ولهذا فإن ما بعد الحداثة ليس مجرد استبدال مقولة بنقيضها، أو مدرسة بأخرى معارضة لها، أو مذهب بمذهب سواه، وإنما هي بالدرجة الأولى نبش الأسس وفضح البداهات أو اختراق الكثافات. إنها تغيير

لشروط الإمكان، واختراق للحدود، وتغيير للعلاقات والروابط، بتفكيك ما يتوارى خلف المصطلحات والمقولات والمدارس أو المؤسسات، من البنى العقلية المعيقة أو الأسس اللامنطقية المحتجبة، أو القوالب المفهومية الضيقة، أو الأنساق المعرفية المغلقة، أو الآليات الفكرية اللامعقولة، أو الممارسات الخطابية المعتمة. بهذا المعنى نفسه، يغدو التفكيك عملاً مثمراً بنّاءً، بقدر ما يؤول إلى توسيع ما ضاق أو فك ما انغلق أو إزالة ما يُعيق أو إطلاق ما انحبس، وعندها يصبح ممكناً تسمية ما لا تجوز تسميته، أو قول ما كان يمتنع على التفكير، أو فعل ما لم يكن بالمستطاع فعله.

العقل أقلّ معقولية

هذه هي المنطقة الجديدة التي تميز ما بعد الحداثة على الصعيد الفكري: الدخول على الأفكار والمقولات لا لتغييرها، بل لتغيير العلاقة بها وطريقة التعاطي معها.

من هذا المدخل النقدي يمكن التعاطي مع مقولة العقلانية التي هي من أبرز عناوين الحداثة. والنقد الذي أجراه المفكرون المعاصرون، يتيح لنا القول بأن العقل هو أقل معقولية مما حسب مفكرو الحداثة ودعاة العقلانية.

وليس في الأمر تناقض أو عبث إلا عند الذين يفتقرون إلى الحس النقدي، أو عند الذين يغيبون عن المشهد الفكري، فضلاً عن الذين ما زالوا يقرأون الأحداث والأفكار بمنطق أرسطو، أو بمنطق ابن سينا، بل بما آل إليه المنطق عند هؤلاء على يد شرَّاح الشروحات.

أما صاحب الفكر المركّب والمنطق التحويلي والحسّ العملي، فإنه يرى إلى الأمر بطريقة مختلفة: فمعنى القول بأن «العقل هو أقل معقولية»، أن العقل ليس جوهراً نقياً خالصاً من شوائب اللامعقول، كما تعامل معه القدامى والمحدثون، كابن سينا وديكارت، وليس هو من جهة أخرى مفهوماً محضاً متعالياً على التجارب والمعايشات كما حسب كنط، ولا هو مفهوم متواطىء مع نفسه، متطابق مع الواقع، كما ذهب إلى ذلك هيغل، وإنما العقل هو علاقته بلامعقوله واشتغاله عليه.

هذه العلاقة مع اللامعقول تتجسد فيما نسميه اليوم «العقلانيات» التي هي أنماط الفكر وأنظمة المعرفة أو نماذج الفعل والتدبير أو مؤسسات التشريع

والتنظيم. والعقلانية التي تكون فعالة أو ملائمة في عصر ما أو في مجال ما، قد تمسي ضيقة أو قاصرة أو معيقة عن فهم الأشياء وتفسيرها أو تغيير العلاقة بها، في عصر آخر أو في مجال آخر من مجالات الحياة والفكر والعمل. من هناك تنشأ الحاجة إلى نقد العقلانيات وتفكيكها، بغية الكشف عما تنطوي عليه طريقة استخدامنا لعقلنا من الممارسات الخرافية اللامعقولة، أو النظرات الأحادية التبسيطية، أو التعاملات الدوغمائية الاستبدادية. فلا يكفي الانتساب إلى العقل حتى يكتسب القائل مصداقيته، أي مشروعيته العقلية، أو فعاليته العقلانية التنويرية. إذ العقل ليس جهازاً مكتملاً ينتظر من يحسن استخدامه أو قوده، ولا هو مرآة ينبغي جلاؤها وصقلها حتى تشفّ وتتلألأ، وتصبح من ثم مؤهلة لأن تعكس الأشياء على حقيقتها. وليس العقل بالطبع مجرد كلمة نتعلق بها أو نتماهى معها على طريقة كن فيكون، وإنما العقل هو تكوين وتشكيل. إنه بنية فاعلة خلاقة، بها ننجز ونصنع ما نصنعه. إذاً هو صناعة أكثر مما هو فطرة، إذ ما في الفطرة هو اللاعقل. ولذلك فإن العقلانية هي ذلك النشاط الفكري الذي يمارس به المرء علاقته المركّبة بذاته وبالعالم، والذي به يغيِّر ذاته بقدر ما يغيِّر العالم. بيد أن هذه العلاقة ليست محكومة بقواعد صارمة مغلقة كما يعتقد المناطقة والعقلانيون الأصوليون. وإنما هي مشرعة على المجهول والغائب أو اللامتوقع، ولهذا، يمكن أن نقرأها بتعابير مثل اللعب والمراهنة، أو المصادفة والمجازفة، أو المسرح والتمثيل.

من جهة أخرى إن علاقة الإنسان بعقله ليست متعالية، بل محايثة، بمعنى أننا لا نبحث عن المعنى بقدر ما ننتج المعنى، ولا نتحقق من الحقيقة بقدر ما نصنع حقيقتنا في أتون التجارب والاختبارات. وهكذا لا تنفك علاقتنا بالعقل والمعنى عن التجربة. وكل تجربة هي جماع الهوى والاعتقاد والمعرفة والإرادة والسلطة والأمر والأمل... والمعنى من ذلك أننا نقود بقدر ما نقاد، نحكم على الأشياء بقدر ما تحكم علينا الأشياء نفسها. وبمعنى آخر: لا يمكن لمعادلاتنا الحسابية أو لأنساقنا المنطقية أو لمؤسساتنا العقلانية أن تختزل منطق الأشياء، فكيف بأن تختزل منطق اجتماعنا ولغاتنا ورغباتنا؟ وإذا كان المنطق ينتج يقيناً جازماً، فإن ذلك يتم على حساب الموجود، ولهذا وجب كسر أسوار القضايا لفتح الفكر على الحدث باستمرار، وتصيير العقل عقلاً فعالاً من خلال تحويل العالم والمساهمة في صيرورته وصنعه.

بهذا المعنى ليست العقلانية تأسيساً ديكارتياً للوجود، ولا هي مماهاة هيغلية مع الواقع، بقدر ما هي استراتيجية معرفية أو سياسية أو مؤسسية لمواجهة المجهول والخفي واللامفهوم، أو لمجابهة المفاجىء والشاذ والخطر. فالعالم، قصدت عالم الإنسان، يولِّد دوماً السحر والأسطورة والقداسة، وينتج البربرية والفوضى والاحتكار، احتكار السلطات والمشروعيات والثروات. من هنا فالعقل هو مجرد رادع غير محبب، والعقلانية ليست أكثر من قيد هو أشبه بالشر الذي لا بد منه. إنها بالأحرى رهان فكري أو سلطوي لضبط الكثرات المحسوسة أو السيرورات اللامتناهية أو الفوضى المشتّتة أو التجارب الكثيفة أو الجموع الحاشدة أو الاختلافات الوحشية.

والذين يعتقدون أن بالإمكان عقلنة العالم أو المجتمع أو الفرد بالكلّية، من خلال العقل الكلي أو النسق المحكم أو النظرية الشاملة، فإنهم يتعاملون مع العقل بطريقة غير معقولة، وينتجون أخطر أنواع اللامعقول، عنيت بذلك العقلانيات المغلقة المتمثلة بالأنظمة الشمولية والإيديولوجيات الفولاذية والأصوليات المقدسة، الدينية أو العرقية. فلا نظنّنّ أن الأصوليات غير عقلانية. بالعكس إنها في منتهى العقلنة من حيث خطابها وتجسداتها. ولا نعجبن، فعلم الكلام، مثلاً، يشكل خطاباً استدلالياً في منتهى الإحكام والترتيب. وعلم الفقه يشكل بدوره نسقاً عقلياً صارماً من أجل ضبط الأجساد والتصرفات. مما يعني أن العقلانيات المنطقية والعملية، قد توظَّف لخدمة أكثر الأهداف لامعقولية. وبالعكس، فإن منتهى العقلنة، هو في الانفتاح على اللامعقول والامتناع عن نفيه وإقصائه، للعمل على تصييره معقولاً.

نقد العقلانية

وهكذا ليست علاقتنا بالعقل شفّافة إلى الحد الذي يتوهم العقلانيون الحداثيون. فالعقل هو علاقته بلامعقوله الذي هو قاعه وحياته السرية أو الباطنة، أي أساسه المحتجب بل الفضاء الذي يدور فيه. وإلا كيف نفسر انفجار العقلانيات الحديثة وتشظّيها، على هذا النحو اللامعقول الذي يفاجئنا به عصر ما بعد الحداثة، بعد كل هذه الدعوات إلى تحكيم العقل واستخدامه، فضلاً عن العقلانيات المستثمرة في ميادين العلم وفروع المعرفة، أو المتجسدة في النظم والمؤسسات والتشريعات؟ معنى ذلك أن العقل سيف ذو حدين: قد

تكون علاقته باللامعقول أو اللامشروع أو اللاسوي، فعّالة، كاشفة أو تنويرية، وقد تكون، بالعكس من ذلك، قائمة على الحجب والاستبعاد أو على التمويه والتلاعب.

من هنا وجب نقد العقلانيات حتى لا يفاجئنا اللامعقول من داخلنا أو من ورائنا بَل من أمامنا؟ أليس هذا ما هو حاصل إزاء الأصوليات المختلفة التي تصادر الفكر وتخنق القدرة على الخلق والإبداع أو تزهق الحياة نفسها، بالفتاوى والمحرمات وإرهاب القداسات، بعد أكثر من قرن من المطالبة بالتنوير والتحديث والتحرير؟

ونقد العقلانيات يكون، تحديداً، باقتحام المناطق التي كان يرذلها العقل ويستبعدها من مجال البحث والسؤال. إنه اختراق لمناطق الممنوع أو المسكوت عنه أو الممتنع على التفكير. وهذا ما يحاوله النقد المعاصر، أي نقد النقد، ولأقل هذا ما تحاوله الفلسفة الحفرية التفكيكية: إنها تقدم أداة ملائمة للكشف عما تحجَّر من تفكيرنا، أو فكّ ما انغلق من عقلنا، منتقلة بنا من العقلانية النقدية إلى نقد العقلانية نفسها.

وهكذا فإن النقد الذي مارسه مفكرو ما بعد الحداثة، للعقل والعقلانية، يعمل على فضح الموقف الذي يقفه من العقل أصوليو الفلسفة الذين يدفنون رأسهم في الرمال، لكي يتعاموا عما حدث ويحدث من تغيير أدى إلى تغيير علاقتنا بالحدث والواقع، بالحقيقة والمعرفة، بالفكر والفلسفة، بل بالمفهوم نفسه. وهذه نقطة هامة أرى أن أتوقف عندها، عنيتُ بها إعادة فهم المفهوم.

كثافة المفهوم

من المعلوم أن «المفهوم» أو «التصور» بحسب اللفظ الذي كان متداولاً لدى القدماء، قد جرى تعريفه بمقوّماته الذاتية، وعلى نحو جامع مانع، أي يمنع خروج المقوِّم كما يمنع دخول ما ليس بمقوِّم. هكذا عُرّف المفهوم من الشيء، أي الماهية، كنسق مغلق، لدى الفلاسفة والمناطقة في العصر العربي أو الإسلامي، على ما نجد عند ابن سينا وسواه. ولكن لهذا النسق إشكاله أو مأزقه: عجز المناطقة عن تعريف العنصر الذاتي أي ما يتقوّم به المقوّم نفسه. وهذا شأن النسق المغلق: إنه يُفضي إلى الجدار المسدود، أي إلى ما يمتنع على الفهم أو يستعصي على التفكير.

وفي العصر الحديث جرى تجاوز هذا المأزق، بخرق أسوار القضايا وفتح المنطق على التجربة، كما نجد بشكل خاص عند كنط في منطقه المتعالي.

لقد اعترف صاحب نقد العقل المحض بوزن التجربة ومشروعيتها من الناحية المعرفية، إذ لا معرفة إلا بما تمدنا به التجارب. ولكن التجربة تشكل مصدراً لا أساساً، إذ هي التي تحتاج أصلاً إلى التأسيس. وقد جعل كنط هذا الأساس في الحقيقة المتعالية التي تتقدّم التجربة وتتيح إمكان معرفتها على نحو كلي وضروري، أي في الإمكان القَبْلِي والشروط المسبقة والمفهوم المحض العاري من كل أثر للحس والمشاهدة.

بيد أن خطاب كنط في الحقيقة المتعالية يخفي محايثته وشروط إمكانه، أي كونه محصلة تجربة كنط التي هي علاقته بالعالم والأشياء، واشتغاله على أفكاره ومعارفه، وطريقة استخدامه للغته ومفرداته، وكيفية تشكيله لمفاهيمه وحقول عمله. وهذه التجربة هي من الغنى والاتساع والتشعب، ما يجعلها تختزن ما لا يتناهى من التمثلات والمعاني والصور والأطياف. . . وهذا هو وجه الإشكال في مفهوم «المتعالي» عند كنط: إنه يفتقر إلى محضيته، بمعنى أنه يتستّر على حدثيته ومحايثته، ولا يخلو من جانب غير مفهوم. والدليل أن شرّاح كنط عجزوا عن شرح هذا المفهوم، أعني مفهوم المتعالي، عجز كنط نفسه عن شرحه وتبيانه. ولا يعود العجز إلى نقص في الأدلة أو إلى سوء العرض من جانب كنط، ولا يعود أيضاً إلى سوء الفهم أو إلى خطأ في التأويل من جانب القراء والشراح، على ما حسب كنط في مقدمة الطبعة الثانية لكتابة نقد العقل المحض؛ وإنما يعود إلى كون مفهوم المتعالي يضرب في منطقة المتخيَّل ويشكل نسيجاً معقداً تتشابك فيه التصورات وأشباه المفاهيم، شأنه بذلك شأن كل المفاهيم الهامة، الغنية والخصبة، وهذا ما يمنح المفهوم قوته، أعني كونه يتمتع بكثافة مفهومية تجعله موضعاً لقراءات مختلفة. وكل قراءة مثمرة له، إنما توسع الفهم بفتح المفهوم على اللامفهوم، أي بتغذية المفهوم المحض من بطانته اللامفهومية أو من مفهوماته التحتية.

هذا ما تتيحه الفلسفة المعاصرة، بنقدها للعقلانية الكلاسيكية أو الحديثة: إنها تزودنا بترسانة مفهومية من أجل قراءة منتجة فعّالة تحيل اللامفهوم إلى مفهوم، أي توسّع رقعة الإمكان ومساحة الفهم. أما الذين يبحثون في النص عن المفاهيم المتواطئة أو الواضحة أو المحضة، فإنهم لا يصلون إلا إلى المأزق،

أي يصطدمون بجدار اللامفهوم. إنهم في أحسن الأحوال، يقومون بشرح الأعمال بغرض تعليمها، محوّلين بذلك الأفكار الخصبة إلى مجرد معلومات. إن المفاهيم الهامة والمميزة هي أشبه بغابة مفهومية، ولذا لا يُقبض عليها، بل يجري الاشتغال عليها وتحويلها.

هابرماس وفوكو

وفي ضوء ذلك يمكن أن نفهم، مثلاً، ذلك السجال الذي دار بين مفكرين معاصرين هما هابرماس وفوكو. فمن المعلوم أن هابرماس انتقد فوكو، إذ اعتبره هادماً لأسس العقلانية مضاداً لفلسفة الأنوار. وفي رأيي أن فوكو كان على عكس ما ظن هابرماس: لم يكن مضاداً للعقلانية، بل حاول تفكيك أنظمة المعارف لتوسيع مجال التفكير. إنه فتح الفكر الفلسفي على مناطق كانت مرذولة من قبل، كالجنون والسجن والعيادة والجنس. وهو إذ تناول العقل من خلال الاشتغال على هذه المساحات التي كانت مهمَّشة أو خارجة عن نطاق البحث، قد أتاح لنا أن نعرف ما لم نكن نعرفه من أمر عقلنا، ليس بطرد اللامعقول أو نفيه، بل بإعادة ترتيب العلاقة بينه وبين العقل. بذلك قدَّم فوكو مفهوماً جديداً للعقل هو أقل تعالياً أو أقل منطقية ومعمارية، ولكنه أكثر مفهومية وفاعلية.

أقول مرة أخرى: لا يكفي أن يعلن أحدنا انتماءه إلى العقلانية أو دفاعه عن عصر الأنوار، حتى يكون عقلانياً أو تنويرياً. فالعقل غالباً ما يستخدم بطريقة أحادية مغلقة، أو بصورة إيديولوجية غرضها تبرير المواقف والآراء. أو الدفاع عن المنقولات والموروثات، الدينية أو الفلسفية، ودليلي على أن ذلك أن هابرماس الذي ألَّف محاولة في «العقل التواصلي»، لم يستطع الانفتاح على فكر ميشال فوكو أو التواصل معه، بل سعى إلى نفيه، متذرعاً بأن هذا الفكر يسير باتجاه يتعارض مع العقلانية والتنوير والحداثة. هذا في حين أن قراءة مفتوحة لنتاج فوكو تُبيّن أن صاحبه رأى ما لم يره المحدثون، من خلال تنقيباته المذهلة في خرائط الخطابات وكشوفاته الرائعة في عتمة الممارسات أو ظلامية المؤسسات[1].

(1) أشير إلى أن نقدي لهابرماس، لا يعني نفي إنجازه الفكري التنويري، المتمثل بتوسيع نطاق المعرفة من خلال نظرية العقل التواصلي. وإنما أُنكر عليه إنكاره للإنجازات التي حقّقها المفكرون الذين تعاملوا مع عقلانيات الأنوار بصورة نقدية. فالتنوير هو فعالية نقدية يمارسها الفكر على نفسه، تكشف لنا دوماً عما لا ينيره التنوير ذاته، أي عما يستبعده أهل الفكر فيما يفكرون فيه. وهذه الفعالية لا تقتصر على نتاجات العقل بل=

عتمة الأنوار

إن لتجربة الأنوار مناطقها المعتمة وأوجهها المظلمة، بمعنى أنها تخفي العلاقات التقديسية أو الخرافية أو الاستبدادية أو الأصولية التي أقامها المحدثون مع الحداثة والعقل والحرية والفلسفة. هذا ما لم يره هابرماس بعينه التنويرية التقليدية. وأقول «التقليدية»، لأن التحزب الذي يبديه أحدنا لأنوار القرن الثامن عشر، على ما يفعل هابرماس والكثيرون، قد ينقلب ضد التنوير نفسه؛ إذ يغدو محافظة وتقليداً، لا كشفاً وتنويراً. فالتنوير هو فعالية نقدية يمارسها الفكر على ذاته بالدرجة الأولى وبصورة متواصلة. وعصر الأنوار هو تجربة تاريخية، أي شكل من أشكال المعقولية لا يستغرق العقل بالكلّية. وكل دعوى أو ادّعاء يدّعيه أحدنا بأن ثمة شكلاً يمثل العقلانية أو نموذجاً يحتكرها، مآله الانغلاق وفقدان القدرة على التواصل.

يصح هذا على الحداثة والقدامة في آن. فالعرب استطاعوا قديماً، من خلال النموذج الذي ابتكروه للفعل التاريخي، والذي يشكل نمطاً من المعقولية في التعامل مع الغيب واللامعقول، استطاعوا أن يفتحوا الكون وأن ينجحوا في تعريب معظم العالم أو أسلمته. ولكن هذا النموذج، على ما يجري اليوم استخدامه وتداوله، مآله الانغلاق على الذات والإقامة في القوقعة، والعجز عن الإنتاج والابتكار، وانعدام القدرة على التواصل والتبادل، سواء في الداخل أو مع الخارج. لقد بات إرثاً ميتاً وعبئاً ثقيلاً. من هنا فإن إعادة إحيائه وتشغيله، كما هو، من دون الاشتغال عليه، ينذر بالخراب ويهدد الإنجازات الحضارية التي تحققت منذ زمن الطهطاوي.

وهذا شأن النموذج الحديث: لقد بات عاجزاً عن تفسير العالم. من هنا السعي الدائب لدى العقول الغربية المعاصرة، المنفتحة، إلى إعادة الخلق والابتكار، بصوغ أشكال جديدة من المعقولية تتيح فهم اللامفهوم، أو بابتداع صيغ للفعل والممارسة تضاعف إمكانيات التبادل والتواصل. كل ذلك يتم بنقد

= تطال أسسه بالذات، سعياً لاجتراح إمكانيات جديدة للتفكير، وذلك بفتح أسئلة الحقيقة على حقول جديدة، أو بإعادة صياغة إشكالية الفكر، أو بتفكيك أبنية الخطاب وقوالب المعرفة لجعل الممتنع ممكناً وتصيير اللامعقول مفهوماً. وفي أي حال، إن موقف هابرماس من نُقاد التنوير، يقدم شاهداً على أن لكل تجربة تنويرية جوانبها المعتمة وآلياتها في الاستبعاد.

الحداثة العقلية، بأبنيتها وتشكلاتها، بمقولاتها وخطاباتها، بقواها ومؤسساتها.

إن العقلانية الحديثة قد بلغت منتهاها، سواء على صعيد العلوم حيث العقلانيات السببية والاحتمالية أو النسبوية تفقد أمنها المعرفي لصالح مفاهيم كالفوضى والكارثة ومفعول الفراشة، أو على الصعيد الفلسفي، حيث العقلانية الفكرانية ذات الجذر الأفلاطوني والأساس الديكارتي، أي عقلانية الكوجيطو، تظهر، عبر النقد، أنها تقمع أسئلة الحقيقة بدلاً من أن تطرحها، وتحجب الموجود الذي تدعي الكشف عنه؛ إنها تكاد تحوّل العالم إلى شعارات، بل هي لم تعد تصلح للتفسير والقراءة إلا بنفي الوقائع. أما على صعيد العمل والممارسة، فالملاحظ أن الإنسان المعاصر يفاجأ، دوماً، بالمآزق التي تتولد عن الحلول العقلانية والمعالجات العلمية للمشكلات التي يواجهه بها الواقع. وهكذا فالعقلانيات الحديثة تظهر قصورها وتكشف عن عوراتها.

ووضع العقلانية موضع النقد، يفسح المجال لتعامل جديد مع العقل، بل هو يعني أن المجال مفتوح أمام كل هوية ثقافية أو مجموعة حضارية، لكي تبتكر عقلانيتها التي تصنع من خلالها حقيقتها، فتُغيِّر بذلك علاقات القوة والمعرفة والثروة، بينها وبين الغير.

لا يعني ذلك أن علينا أو أن بإمكاننا أن ننفي الحداثة أو القدامة. فما يُنفى يعود على نحو أسوأ، أي يجتاحنا من حيث لا ندري، لكي يرهبنا أو ينتقم منا، ذلك أن ما يحدث ويمسي تاريخاً، يصبح جزءاً من بنية الحاضر، أي طبقة من طبقات الوعي، أو ثنية من ثنيات الفكر، أو طية من طيات الخطاب. فهذا شأن التراثات أكانت قديمة أم حديثة، تتعلق بالشافعي أو بديكارت، بابن خلدون أو بماركس. ولهذا لا سبيل إلى استبعادها. وإنما علينا التعامل معها عقلانياً، أي بوصفها معطيات ينبغي الاشتغال عليها لصرفها وتحويلها، بغية تحديث اللغة وأساليب التعبير، أو تجديد الفكر وأدوات المعرفة، أو تغيير صيغ العمل ومعاييره.

وهذا مثال على كيفية ممارستي لعقلانيتي من خلال علاقتي بمسألة التراث التي ما زالت تشغل الباحثين والمفكرين العرب منذ احتكاكهم بالغرب. فأنا لا أنفي التراث، ولا مجال لنفيه أصلاً، ولكنني لا أتعامل معه كسلطة مقدسة أو كمرجعية معرفية نهائية أو كنموذج كامل للفكر والعمل، وإنما أعمل على تحويله وتغييره، بهدف إنتاج مزيد من المفهومية والفاعلية في قراءة العالم

والتعاطي معه، أو في تشخيص الواقع ومواجهة تحدياته. هكذا لا مفر من ابتكار لغة جديدة، أو من إنشاء عالم مفهومي جديد من أجل قراءة العالم ومخاطبة الأمم.

طي المراحل

أعرف أن هناك من يحتج على مقالتي أو مقولتي بالقول: إذا كان لنقد الحداثة مردود إيجابي بالنسبة إلى المجتمعات الغربية، فقد يكون ذا مردود سلبي أو تدميري بالنسبة إلى المجتمعات العربية، حيث لم تترسخ بعد قيم الحداثة والعقلانية والديموقراطية والعلمانية. بل أخال البعض يقول إن القديم يحاول القضاء على غرس الحداثة قبل أن تعقد وتزهر، فلا يجوز والحالة هذه وضع الحداثة والقدامة أو السلفية في جبهة واحدة مقابل جبهة ما بعد الحداثة.

غير أني أرى من جهتي، وبعيني المعاصرة، خلاف ذلك: أولاً، لأنه ليس من الضروري، بل من غير الممكن، أن نمرّ بالأطوار التي مرت بها المجتمعات الغربية، في عصر يوصف بأنه عصر السرعة، أو بأنه عصر البقاء فيه للأسرع، فضلاً عن أننا منخرطون أصلاً في الحداثة في كثير من مستوياتها ومظاهرها. ثم إن استثمار الأدوات المفهومية للفكر المعاصر، خاصة بمنحاه الحفري التفكيكي، يفسِّر لنا تعثر مشاريع التحديث والعقلنة والتنمية في العالم العربي. فإذا كانت المساعي الحثيثة والمحاولات المتكررة لم تؤدِ طيلة عقود إلى تحقيق تلك الشعارات على ما أريد لها أن تتحقق، لدى أصحاب المشاريع الثقافية والحضارية، فليس أمامنا سوى أن نقوم بتفكيك أبنيتنا العقلية وأجهزتنا المفهومية القاصرة أو بتغيير طرائقنا العقيمة في التعاطي مع الأفكار والأحداث والأشياء، وهذا النقد يطاول مختلف المشاريع أكانت ذات جذر قومي أو اشتراكي أو أصولي سلفي أو ديموقراطي علماني.

والأهم، فإنه وبصرف النظر عن الكلام على المشاريع الفكرية الحداثية، لا يمكن للواحد أن يتجاهل ما يحدث على ساحة الفكر في هذا العالم. فالأفكار هي كالوقائع تملك حقيقتها وتفرض نفسها. والأفكار الهامة الخصبة المنتجة الآن، هي كالأفكار المنتجة من قبل. فمن باب أولى أن لا نرفضها نحن المعاصرين. وهكذا ليس بوسع المرء، إن شاء أن لا يختم على عقله بختم القدماء والمحدثين الذين باتوا قدماء، أن لا يقرأ الفكر المعاصر الذي يقدم له

أدوات فاعلة لفهم ما لا يفهم من النصوص والأحداث. فمن يحيا عصره ويفكر فيما يحدث، هو الذي يطوي مراحله ويستجمع أطواره أو يكثف أزمنته. ومعنى ذلك أنه لا مجال للعودة إلى عصر الأنوار لكي نمر به فكيف بمن تجاوزه أو طواه؟

من هنا أستغرب أن يقول البعض، خاصة بين المثقفين العرب: نحن نحتاج إلى ديكارت وفولتير وكنط وسواهم من مفكري الحداثة والأنوار، أكثر مما نحتاج إلى نيتشه وفوكو وبودريار وروورتي. طبعاً نحن نعود إلى عصر الأنوار، أو إلى العصر الكلاسيكي، أو إلى العصر العباسي، أو إلى العصر الإغريقي، نعود إليها كعصور طويناها، أي لا نعود إليها لنتماهى معها أو لنعمل على تطبيق قيمها ونماذجها، بل لكي نقرأها قراءة جديدة منتجة، تبين ما مارسته العقلانيات من الحجب على الكائن فيما هي تدعي الكشف عنه. فالبربرية الحديثة هي، بمعنى ما، الابنة الشرعية للأنوار، أي هي ما خلّفته حداثة الأنوار التي قامت على حجب أوهامها وأساطيرها وهواماتها وأطيافها. وهكذا فأنا لا أقول بأنه لو طُبِّقت قيم الأنوار، لما آلت الحداثة إلى ما آلت إليه، بل أقول بصراحة عكس ذلك، أي أن عقلانية الأنوار لم يكن ممكناً إلا أن تنتج ما أنتجته من النزعات الظلامية والممارسات البربرية والانتهاكات الفاضحة، فيما وراء الكشوفات الرائعة والإنجازات العظيمة والثمرات النافعة. وهذا شأن الحضارات والمدنيات والعقلانيات: إنها تحصد ما تنفي وتستبعد، ظلمات وكوارث أو تقهقراً وانحطاطاً.

وبوسعي أن أدخل من المدخل نفسه على المشاريع الإيديولوجية التي نشطت أو تنشط الآن في العالم العربي، أكانت قومية أو اشتراكية أو أصولية: لقد فشلت أو هي في طريقها إلى الفشل، ليس لأن القومية أو الاشتراكية لم يحسن تطبيقها، وليس لأن الإسلام يُساء فهمه، بل إنها على ما تم التعامل معها، لم تُطرح إلا لكي تفشل. فليست المشكلة هي في سوء التطبيق أو في سوء الفهم، بل المشكلة هي في التعامل مع الفكرة بطريقة ماورائية جوهرانية أحادية تحيل العالم إلى مجرد شعارات.

بكلام آخر: لا تكمن المشكلة في أننا لا نحسن تطبيق الأفكار والعقلانيات، بل تكمن في الاعتقاد بأن هناك أفكاراً يمكن تعميمها أو عقلانيات يصحّ تطبيقها. هذا في حين أن الأفكار والعقلانيات هي تجارب وممارسات

يعاد ابتكارها وصوغها باستمرار، فيما يعاد تشكيل الواقع وتحويله.

وثمة مثال حي على فشل التطبيق، تقدمه الديموقراطية، على ما جرى استخدامها في العالم العربي. ولو عدنا إلى المرحلة الليبرالية، وحيث لم يكن قد نشأ خطاب الديموقراطية بعد، نجد أن بعض البلدان العربية، كلبنان ومصر، استطاعت أن تمارس الديموقراطية بشكل من الأشكال، في ضوء أنظمتها السياسية ومعطياتها الاجتماعية، أي أنها كانت تشتغل على ذاتها وعلى الديموقراطية، بحيث تقولبت بالمقولة بقدر ما عملت على تحويلها وإعادة إنتاجها، مشكِّلة بذلك نظاماً سياسياً أتاح ممارسة حرية التفكير والتعبير، بما في ذلك حرية إنشاء الأحزاب السياسية المعارضة لنظام الحكم والدولة. ولكن الوضع قد تغير بعد سيطرة الإيديولوجيات النضالية والتحريرية على اختلاف منوعاتها. فقد تشكلت نخب ثقافية راحت تنتقد الديموقراطيات المحليَة الناشئة، باسم الديموقراطية الصحيحة أو النموذجية أو الاشتراكية. وكانت النتيجة أن المثقفين والمنظِّرين العقائديين عملوا على تقويض المناخ الديموقراطي الذي كانوا ينعمون به، وأسهموا في إنشاء أنظمة كلاّنية كان أوّل ما فعلته هو حل الأحزاب وإلغاء حرية العمل السياسي باسم القضية المقدسة أو التحرير الشامل أو الحزب الواحد أو الزعيم الأوحد. وهذا شأن كل مقولة تتحول إلى دعوة أو عقيدة جامدة. إنها تنقلب إلى ضدها وتمسي مقتلاً لأصحابها. وهذا شأن الشعار عندما يُراد تطبيقه: لا ينتج سوى انتهاك التعاليم وخرق المبادىء.

أياً يكن، ففيما يخصني وبالاستناد إلى تجربتي الفكرية، أشعر بأنني أطوي مراحلي، ولم يعد بوسعي بعد ما حدث في فكري ما حدث من المغايرة، بفعل قراءتي للنتاج الفكري المعاصر، أن أقرأ العالم والنصوص بمنطق ابن سينا، أو بعقائد الغزالي، أو بمنهج ديكارت، أو بعين كنط، أو بنسق هيغل، أو بأدلوجة ماركس، وإنما أقرأ ما أقرأه بعين معاصرة هي عيني في النهاية، أياً كانت المعطيات التي أفيد منها والعقلانيات التي أستثمرها. بكلام آخر: لست لأجمد عند عقلانية الأنوار أو لأقف عند عقلانية بوبر أو باشلار، وإنما أتعامل مع العقلانية النقدية الحديثة تعاملاً نقدياً، أي أتخذها منطلقاً لتفكيري، فأتشكل بها قدر ما أعمل على إعادة تشكيلها، وأتجاوزها بقدر ما أغير علاقتي بالفكر والحقيقة والمعرفة، أي أقرأها قراءة تحويلية أتغير بها عما أنا عليه بقدر ما أولّد معرفة جديدة بها، مقدماً بذلك مثالاً على كيفية تعاملي مع عقلي أو ممارستي

لعقلانيتي. والذين يقولون بأنه لم يحن أوان النقد الجديد، أي نقد النقد، بحجة أن قيم العقلانية لم تترسخ بعد في الفكر العربي أو لم يتشربها بعد العقل العربي، إنما يضعون أنفسهم في موقف قريب من موقف الغزالي الذي كان يطالب بزجر الناشئة عن الخوض في العلوم الرياضية خشية عليهم من فساد عقائدهم، أي أنه ليس أمام المعترضين على نقد العقلانية الحديثة، سوى المطالبة بسحب الأعمال النقدية المعاصرة من سوق التداول، أو منع تدريسها في الجامعات.

أخلص من كل ذلك، ولكي أُنهي مقالتي، إلى إيضاح الأمور التالية:

العقلانية الجمالية

أولاً: لقد استبعدت الكلام على عقلانية عربية من هذه المقالة، لأنني أعتبر أن مقولة العقلانية تهم كل إنسان، وتشغل كل ذي فكر. وإذا كان هذا ينطبق على كل مقولة، فإنه من باب أولى أن ينطبق على مقولة «العقلانية» بالذات. لأن العقل هو من أكثر الصفات الجامعة.

بل إني أذهب إلى القول بأننا نمارس عقلانيتنا بقدر ما نتحرر من الحمولات الإيديولوجية التي نحملها على الأفكار، أكانت جغرافية أم عرقية أم دينية. بكلام آخر، فالمقولة التي نستخدمها أو نبتكرها تكون أكثر معقولية، بقدر ما تثير اهتمام الغير، أو بقدر ما تتيح لنا مزيداً من إمكانيات التبادل مع الآخرين، وهذا شأن الأفكار الخلاّقة، تأبى على التجنيس وتخترق التصنيفات اللغوية أو العرقية أو الثقافية.

ثانياً: لا يعني ذلك أن العقلانية هي واحدة. فأنا لست مع الكليات المتعالية. ولهذا أميل إلى التعامل مع العقلانية لا كماهية ثابتة أو كمعنى مفارق، بل كسيرورة، أو كبنية لا تنفك تتشكل باستمرار. وبهذا المعنى فإن العقلانيات كثيرة ومختلفة. فعقلانية ديكارت تختلف عن عقلانية أرسطو بقدر ما تختلف عن عقلانية كنط. وهذه الأخيرة تختلف عن عقلانية نيتشه أو فوكو. من جهة أخرى، فإن العقلانيات تختلف باختلاف فروع المعرفة وميادين الفكر ومجالات الثقافة أو مستوياتها. فعقلانية العلماء ليست كعقلانية العامة من الناس. والعقلانية العلمية ليست كالعقلانية الفلسفية. والفلسفية تختلف عن الفنية أو الصوفية أو الدينية. فلكل عقلانية خصوصيتها المتمثلة في منهجها ونظامها المعرفي وفي طريقة تعاملها مع العالم والأشياء.

إذاً العقلانيات كثيرة، وهي تختلف وتتنوع أو تتفاوت، بحسب العوالم والفضاءات، أو بحسب القطاعات والمجالات، أو بحسب التجارب والممارسات. . . وإذا كان لي أن أميز بينها فإني أؤثر التفريق بين عقلانية مغلقة وأخرى مفتوحة، بين عقلانية مبسَّطة وأخرى مركّبة، بين عقلانية جامدة قاصرة وأخرى حية فعالة ومنتجة، بين عقلانية إيديولوجية أصولية وأخرى أصيلة ومبتكرة. وأخيراً، هناك عقلانية الأداة والحاسوب، مقابل عقلانية الجسد التي تمارس أقصى الانفتاح على منطقة الخيال الخلاق، على ما يتجلى ذلك في التصوف والفن والشعر أو الأسطورة. أقول الأسطورة، لأن للأساطير جماليتها. فهي غنى للعقل، على العكس من الإيديولوجيات التي تجسِّد جمود الفكر وانعدام القدرة على الخلق. فنحن لسنا مجرد حواسيب، وإنما نحن كائنات نحسن ونرغب ونتخيل، نمارس طقوسنا وأعيادنا، ولا ننفك عن إنتاج أساطيرنا وابتداع غرائبنا. ولهذا فأنا أؤثر العقلانية الجمالية التي تتجاوز عقلانية العلم الباردة من جهة وعقلانية الإيديولوجيات العمياء من جهة أخرى.

سياسة العقل

ثالثاً: وأخيراً، لم أقم بتعريف العقلانية كنسق منطقي محكم أو كنظام فكري مغلق، ولم أتكلم عليها من وجهة جوهرانية ثبوتية، لكي أرصد تجلياتها ومظاهرها، وإنما تكلمت على هذا الشيء المسمى عقلاً والذي هو نشاط الفكر، عنيت به نمط الوجود الخاص بالإنسان والذي به يتعاطى مع العالم ويفعل في التاريخ.

بذلك أكون قد تكلمت على علاقة الفكر بذاته وبالأشياء، وهي علاقة تخضع للتحوّل والتغيّر، أي لا تنفك تتشكل باستمرار، الأمر الذي يعني أننا لا نفكّر لكي نكشف عن الحقيقة، أو لكي ننتج معرفة حول الواقع الموضوعي، بقدر ما يعني أننا نفكر لكي نغيّر علاقتنا بالحقيقة، ونحسن التعامل مع الواقع. فإذا كان القدماء يقولون بأن الدين هو المعاملة، بوسعي زحزحة المعنى لأقول بأن العقلانية هي طريقة بنّاءة مثمرة في التعاطي مع العالم.

إنها سياسة العقل، إذ شئت أن أنطلق من مقولة بيار بورديو حول «السياسة الواقعية للعقل»، وإني أؤثر أن أقول: «سياسة العقل» فقط، بإسقاط صفة الواقعية، ليس لأن مصطلح الواقعية بات يُستخدم بصورة غير واقعية في خطاب

أصحاب المذهب الواقعي وحسب، بل أيضاً لأن العقلانية الجديدة تعني تجاوز ثنائية الفكر والواقع، بالتعامل مع الفكر بوصفه علاقة بالحقيقة، أو إمكانية لتشكيل الواقع، أو طريقة في إدارة العالم ومشكلاته[1].

والعقل الفعّال ينخرط في التجارب وينغرس في التاريخ بقدر ما يتجاوز تاريخيته أو مشروطيته، لكي يُغيِّر من شروط المعرفة والفعل. فهو يفعل بقدر ما ينفعل، ويشتغل بقدر ما ينشغل؛ إنه نتاج للبنى والآليات والمؤسسات، ولكنه يعمل في الوقت نفسه على إعادة إنتاجها وتشكيلها.

وتلك هي المفارقة، أعني أن العقل يمارس عالميته من خلال خصوصيته المرتبطة بحضارة معينة أو بمجتمع معين أو بقطاع اجتماعي خاص أو بفرع من فروع المعرفة مخصوص. وما يُكسب الخصوصية عالميتها، أي طابعها الكليّ، ليس كون العقل يشكل ماهية ثابتة، أو طبيعة مشتركة، وإلا لكان الكل سواء في أنماط استخدامه أو في أشكال التعاطي معه. فما يمنح خصوصية النشاط العقلي مصداقيتها العامة هو فاعليتها وفرادتها. وأعني بالفاعلية الاشتغال والتحويل أو الصرف والاستثمار أو التجاوز وإعادة البناء والتشكيل. وأما الفرادة فأعني بها القدرة على الابتكار والإبداع والإنتاج.

بكلام آخر: ليس العقل عالمياً، وإنما هو يكتسب عالميته بقدر ما يمارس بطريقة تسهم في خلق أجواء تتيح استقلالية الفكر وحرية النقد والنقاش، خاصة نقاش الشأن العام والأمر الكلي أو الجامع، أي نقاش مصدر المشروعية ومعايير المصداقية بالذات.

باختصار: عالميته تتحقق بقدر ما تتشكل عقلانيات تخرق نطاقها المحلي وتفرض نفسها على كل عقل، بما تجترحه من إمكانيات للفهم والتفسير، أو بما تطلقه من طاقات على الفعل والتأثير، أي بقدر ما تتشكل مقولات وعلوم ونظم وصيغ وقوى ومؤسسات تفعل فعلها وتترك أثرها في مجريات الأفكار

---

(1) أوضح بأن بيار بورديو يستخدم، في معرض نقده للعقل، ومن منظوره السوسيولوجي، كلتا هاتين العبارتين، أعني: سياسة العقل، والسياسة الواقعية للعقل. والثانية ترد في كلامه بعد الأولى، كشرح أو كتحديد لها. وأنا أوثر العبارة الأولى، على ما أقول، أي القول بسياسة العقل لا غير، إذ لا توجد في النهاية سياسة واقعية. فالسياسة الفعالة هي فاعلية منتجة، تسهم في تشكيل الواقع وصناعة المشهد.

والأحداث في هذا العالم، كما كان شأن العقلانية في العصر الإغريقي، أو العقلانية في العصر العباسي، أو كما هو شأن العقلانية الحديثة التي يجري العمل على نقدها وتجاوزها، نحو عقلانية جديدة، مفتوحة ومركبة أو تعددية، يُؤمل أن يُساهم المفكرون العرب المعاصرون في صوغها وتشكيلها. والنقد يعني تجاوز العقلانية الصُورية أو الموضوعية، التي هي استدلالية، جوهرانية، متعالية، مدرسية، نحو عقلانية لوجستية، هي استراتيجية، عملانية، علائقية، تبادلية، إدارية.

مراجع:

- بيار بورديو، عقول عملية، حول نظرية الفعل (القسم السابع: حول وجهة النظر المدرسية «السكولائية»)، باريس، منشورات سوي، 1994.
- السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو (الخاتمة: حول السجال بين فوكو وهابرماس)، بيروت، دار المنتخب العربي، 1994.
- علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، (المقدمة: علاقتنا بأفكارنا)، بيروت، دار الطليعة، 1994.
- عمانوئيل كنط، نقد العقل المحض (تصدير الطبعة الثانية)، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت ب. ت.
- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب (رهانات المعنى وإرادات الهيمنة)، ترجمة وإسهام هاشم صالح، دار الساقي 1995، ص 24.

خاتمة

الفرق والتحويل

لا يسعني أن أنهي هذا العمل، الذي هو مُتوالية من الممارسات الفكرية والقراءات التحويلية، إلا على سبيل المُفارقة، أي بمنطق صوري، إذ الاختتام في القول لا يخلو من ادّعاء المطابقة والإحكام واستيفاء القصد. ولذا أختم على سبيل الاختصار والتلخيص أو التخلّص بالقول عن المنطق التحويلي كما أصوغه وأمارسه أو أصطلح عليه:

مع المنطق التحويلي لا تطابق، في ما يحدث، بين شيء وآخر، سواء تعلق الأمر بمنظومات وتشكيلات، أو بِبُنى ومستويات، أو بجماعات وأفراد، أو بمُركّبات ومفردات. . فالعالم، بحسب هذا المنطق، هو بنية تفاضلية من العلاقات الخاضعة دوماً للتوليد والتحويل. ومعنى البنية هنا أن الواقع المُعاش، إن هو إلا فروقاتٌ واختلافات بين الأشياء لا يمكن إفناؤها. الممكن الفعلي، على صعيدٌ الفكر، هو العمل عليها، بالصرف والتأويل أو التفكيك والتركيب أو الترجمة والتحويل.

وهذا شأن كل ممارسة فكرية منتجة وفعالة: إنها ذات مفاعيل تحويلية تتغير بها العلاقات بين الذات والموضوع، بقدر ما يُعاد ترتيب العلاقة بين الفكر والواقع، أو بين المفهوم والحدث. بذلك يتبدّل معنى الإمكان الوجودي والمعرفي. ولذا، فنحن إذ نفكر ونعرف أو نعمل، لا لكي نَكُون صورةً صادقة عن أنفسنا، ولا لكي نُكوّن صورةً مطابقة لواقعنا، أو لكي نريد واقعنا طِبق أفكارنا. وإنما نفكر لكي نتغير عما نحن عليه ونغير علاقتنا بالواقع نفسه، عبر ما لا ينفك عن التوالد والتكاثر والتجدد، من البُؤر والعوالم، أو من الخرائط والشبكات، أو من النصوص واللغات.

بهذا المعنى كل قراءة خصبة لنص هي إحالة من دلالة إلى أخرى، وكل قول غني هو صرف للفظ أو انتهاك لقصد، وكل تفكير مثمر هو إعادة تشكيل للموضوع بزحزحة إشكال أو فتح مجال، وكل معرفة ثمينة بشيء تخلق واقعاً

تتغير معه العلاقة بالأشياء والأحداث. باختصار كل مفهوم يُبتكر في قراءة الحدث، إنما هو تفكيك لبنية من أجل توليد أخرى، تنبثق معها إمكانات جديدة للتفكير والعمل، بقدر ما تُنسج علاقات مغايرة مع الحقيقة.

على هذا النحو التحويلي، يمكن التعامل مع التراث والهوية أو مع الزمن والحداثة أو مع الغير والعالم، أي ليس على سبيل التماهي والتملك أو القبض والتطبيق، ولا على سبيل التنافي والاستلاب أو النقض والانقطاع، وإنما من خلال معاني الإحالة والتحويل أو التفكيك والتركيب أو الانخراط والاندماج أو التفاهم والتواصل. . . فالتراث ليس ما نحافظ عليه أو ننقطع عنه، بقدر ما هو رأسمال رمزي نحسن صرفه أو إمكان وجودي يجدر اشتقاقه أو اجتراحه. والهوية ليست صورة عن الذات نتطابق معها أو نسعى إلى مفارقتها، بقدر ما هي نماذج وأطياف أو هوامات يجري تفكيكها وإعادة تركيبها، في ضوء الخبرات المعاشة والتجارب الثرية، وعبر العلاقة المنتجة وبالغير وبالعالم. والغير ليس من نقلده أو نستبعده، وإنما هو من نتقن فن التواصل معه، عبر تكوين مجالات للتبادل المثمر أو التفاعل الخلاق، وعلى نحو يتيح للواحد أن يتحول عن مركزيته لملاقاة الآخر في مغايرته.

وهذا شأننا مع العلاقة بأزمنتنا: فالزمن ليس ماضياً نعمل على استرداده أو مستقبلاً نسعى إلى اللحاق به، إذ بذلك نرتد عليه ونقصر عنه باستمرار، وإنما هو انخرطنا في الواقع الراهن، عبر ما نصنعه بأنفسنا وعالمنا، أي عبر ما ننتجه من الحقائق أو نخلقه من الوقائع. وهذا بالذات شأن العلاقة بالزمن الحديث: فالحداثة، كالتراث، ليست نموذجاً يُحتذى، ولا هي أصل يُصطفى، وإنما هي محاولة فهم ما يحدث للمشاركة الفعالة والثمينة في صنع الحدث وتكوين المشهد، وذلك عبر قراءة العالم قراءةً تحويلية، تتغير معها جغرافية المعنى وعلاقات القوة، وعلى نحو يتيح للمرء أن يتغير بفكره لكي يحوّل علاقته بواقعه، بإنتاج سلاسل جديدة من الإشكالات والمفارقات، أو بتوليد بنيات مختلفة من الفروقات والعلاقات، أو بنسج شبكات متصلة ومتكاثرة من الإحالات والتحويلات.

وهكذا فالفرق[1] هو مبنى الواقع على صعيد الوجود الحادث، في حين

(1) استخدمت «الفرق» بدلاً من «الاختلاف»، لأن الفرق هو أوسع معنى، لكونه يشتمل على الاختلاف والتفاوت أو التفاضل.

أن التحويل هو شكل التفكير بالواقع على صعيد المنطق المحايث. ومصطلح التحويل هو مفهوم كثيف يختزن أو يستجمع جملة من المفاهيم التي يجري وضعها أو استخدامها، بقدر ما يجري التعامل معها على نحو تحويلي، كالصرف والإحالة والزحزحة والقلب والتفكيك والتركيب والانخراط والتواصل، فضلاً عن مفاهيم الاختلاف والتعدد والتوالد والتكاثر.

بعبارة أخيرة: مع المنطق التحويلي لسنا إزاء ماهيات ينبغي اكتناهها أو إزاء نماذج ينبغي تجسيدها، وإنما نحن منخرطون في علاقات يجري تحويلها، عبر تشكيلات الخطاب وتوليدات النحو، أو عبر مركّبات الفهم وأنساق المعرفة، أو عبر معايير العمل وأنظمة التواصل... بالطبع هذه عبارة غير نهائية، بقدر ما هي تحويلية. ذلك أن القول الجديد، إذا لم يقع في اللغو والتكرار أو التلفيق، إنما يجري على سبيل التوليد والتحويل. فكيف إذا كان الأمر يتعلق، تحديداً، بفكر تحويلي هو الذي يفسر عجز أهل الفكر عن استنفاد القول على الشيء نفسه، الأمر الذي يُبقي الكلام، مفتوحاً على الدوام، على قراءات جديدة، هي شبكات تحويلية مغايرة، تُعيد إنتاج الفروقات والاختلافات. من هنا جاء العنوان الفرعي لهذا الكتاب: نحو منطق تحويلي، وليس المنطق التحويلي، فضلاً عن أن ما قدّمته هنا هو مجرد محاولة أولى، قد تليها محاولة أخرى يجري التركيز فيها على منطق المفهوم بالذات.

فهرس

للمؤلف

1 ـ مؤلفات

1 ـ التأويل والحقيقة، دار التنوير، طبعة ثانية، 1995.
2 ـ مداخلات، دار الحداثة، 1985.
3 ـ الحب والفناء، دار المناهل، 1990.
4 ـ لعبة المعنى، المركز الثقافي العربي، 1991.
5 ـ نقد النص، المركز الثقافي العربي، طبعة ثانية، 1995.
6 ـ نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، طبعة ثانية، 1995.
7 ـ الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1998.
8 ـ أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، 1994.
9 ـ خطاب الهوية، سيرة فكرية، دار الكنوز الأدبية، 1996.
10 ـ أوهام النخبة، أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1998.
11 ـ الاستلاب والارتداد، المركز الثقافي العربي، 1997.
12 ـ الفكر والحدث، دار الكنوز الأدبية، 1997.

2 ـ ترجمات

1 ـ أصل العنف والدولة، مارسيل غوشيه وبيار كلاستر، دار الحداثة، 1985.
2 ـ منطق العالم الحي، فرنسوا جاكوب، مركز الإنماء القومي، 1989.



علي حرب

الماهية والعلاقة

نحو منطق تحويلي

مدارُ الكلام في هذا الكتاب على منطق جديد، بلغة مفهومية مستحدثة، عنوانها «المنطق التحويلي». وهذا المنطق هو ثمرة لتجارب فكرية وممارسات فلسفية، جديدة ومختلفة، تتغير معها سياسة المفاهيم والأفكار بقدر ما تتحول العلاقات بالأشياء والأفعال:

مع المنطق التحويلي لا شيء مما يحدث أو يمكن عملُه، يتطابق مع شيء آخر، إذ العالمُ المُعاش هو بنية تفاضلية من الإحالات الدالة والعلاقات المتغيرة، والواقعُ الحاصل إنْ هو إلا فروقاتٌ واختلافات بين الأشياء لا يمكن إفناؤها أو إزالتها. الممكنُ الفعليّ هو التفكير فيها والعمل عليها، بالصرف والتأويل، أو بالترجمة والتحويل، على سبيل التفكيك وإعادة التركيب، أو من أجل التوليد والتشكيل من جديد. وهكذا فالفرق هو مبنى الواقع على صعيد الوجود الحادِث، فيما التحويل هو شكل التفكير في الواقع على صعيد المنطق المُحايث، مما يجعل المعنى عبارة عن تحولاته الممكنة ونسخه المتعددة.

بذلك يتبدل معنى الإمكان الوجودي والمعرفي، بحيث لا يعود المطلوب أو المراد يتعلق بماهيات يمكن اكتناهها أو بنماذج ينبغي تجسيدها. الأحرى القول إننا منخرطون في علاقات يجري تحويلها، عبر تشكيلات الخطاب وتوليدات النحو، أو عبر توليفات الفهم وأنساق المعرفة، أو عبر معايير العمل وأنظمة التواصل. وهكذا فنحن، بحسب المنطق التحويلي، لا نفكر ونعرف أو نعمل، لكي نكُون صورة صادقة عن أنفسنا، أو لكي نكوّن صورة مطابقة عن واقعنا، ولا لكي نريد العالم طبقاً لأفكارنا، وإنما نفكر ونعمل، لكي نتغير عما نحن عليه، بقدر ما نغير علاقاتنا بالأحداث والأشياء، عبر ما لا ينفك عن التوالد والتكاثر والتجدد، من اللغات والنصوص، أو من الشبكات والخرائط، أو من البؤر والعوالم.

المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص . ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب